# تيارات معتزلة اليمن في القرن السادس الهجري

د. علي محمد زيد

المركز الفرنسي للدراسات اليمنية صنعاء

أبو سلوم المعتزلي

#### كلمة الناشر

هذا الكتاب (تيارات معتزلة اليمن في القرن السادس الهجري) لمؤلفه على محمد الله مستمد جزئياً من رسالة دكتوراه الدولة التي نوقشت في جامعة باريس (1) عام 1910 وقد أدخل المؤلف الكثير من الإضافات والأفكار الجديدة على الكتاب الأمر الله توجمة الكتاب لا تقدم ذلك العمل الأكاديمي المقدم الى الجامعة فحسب، الله ترجمة الكتاب لا تقدم ذلك العمل الأكاديمي المقدم الى الجامعة فحسب، الله المفارى وراسة جديدة مختلفة هي تكملة وإمتداد للكتاب الاول (معتزلة اليمن ولله الهادي وفكره) الذي تناول علاقة الزيدية بالمعتزلة في ظل حكم الإمام الهادي المن الحسين، مؤسس أول دولة زيدية في اليمن .

وبقدم لنا د.على محمد زيد في هذا الكتاب أول دراسة مفصلة عن (المطرفية) المهاد ديني سياسي انشق على الزيدية آخذاً إسمه من (مطرف بن شهاب بن عمر المهابي) الذي عاش في القرن الحادي عشر الميلادي، ولا تتوفر لدينا معلومات كافية السيرته الذاتية . إن هذا التيار الفكري المنشق هو حسب تعبير المؤلف تبار ديني ومعارضة سياسية حورب من أئمة الزيدية وطرد أتباعه وأضطهدوا بتهمة (الردة). . وقد مقال هجرة (وقش) في منطقة (بني مطر) المركز العلمي والمعقل الأخير للمطرفية التي المرضت لمصير مشابه قلعة (مونسيجور) في جنوب فرنسا التي كانت هي الأخرى مقعل الاكاتارة ولعل الفرق الوحيد بين مصير المعقلين أن سكان (مونسيجور) ذبحوا عن الكاتارة ولم يستسلموا، في حين يبدو أن سكان هجرة (وقش) فروا قبل وصول الإمام المرهم ولم يستسلموا، في حين يبدو أن سكان هجرة (وقش) فروا قبل وصول الإمام المرهم ولم يستسلموا، في حين يبدو أن سكان هجرة (وقش) فروا قبل وصول الإمام معاقل من معاقل المطرفية .

لقد كانت الأسباب الموجِبة لغضب أئمة الزيدية من المطرفية هو رفض المطرفية مهايعة أحقاد الحسن والحسين بن علي بن أبي طالب الطامحين لتسلم أمر الإمامة، وعدم إعترافهم بوجود أي تفوق ديني أو سياسي للأشراف على ماعداهم من أبناء الأمة. إذا المطالبة بالمساواة الإجتماعية والسياسية لم تكن الخصوصية الوحيدة لهذه الحركة الفكرية السياسية اليمنية، فقد دفق ونف المؤلف - وهذه من حسناته - في كافة أركان وزوايا هذه الحركة مستهدفا دراسة هذا التبار الفكري في سياقه التاريخي، متناولا مختلف الصراعات السياسية التي لازمت هذه الفترة .

فونك مومية مدير المركز الفرنسي للدراسات اليمنية

\* ملاحظة: الكاتار - مذهب ديني انتشر في كل أوربا في القرن الثاني عشر الميلادي، وقد تعرض معتنقوه لحرب عنيفة من الكنيسة الكاثوليكية، ومثلت قلعة مونسيجور الواقعة في جنوب غرب فرنسا أخر معقل لهم وقاوم فيه المدافعون عنه من مايو 1243م حتى مارس 1244م.

### بسم الله الرحمن الرحيم تمهيد

كان صدور هذا الكتاب حلما راودني منذ صدور كتابي الأول (معتزلة اليمن - دولة الهادي وفكره)، الذي يدرس لحظة دخول الفكر المعتزلي إلى اليمن على يد أول إمام لهدي وصل إليها، في أواخر القرن الثالث الهجري. ولأن الحلم، دائما، أغنى وأكثر الطلاقا وحرية من الواقع المكبل بألف قيد وقيد، فقد كنت أظن أن ذلك الكتاب الأول لن يكون إلا الجزء الأول الذي سيليه في وقت قريب الجزء الثاني. لكن، بعد سنوات من التيه بالمعنى الواقعي والمجازي، أمكن لهذه الدراسة أن تنجز، وآمل أن تصل إلى ألدي القراء في أقرب فرصة.

وقد تركز السؤال المحوري فيها على معرفة حقيقة (المطرفية)، ظروف نشأتها المغيبة عنوة عن كتب التاريخ للأسف، والإحاطة بالملابسات الفكرية والتاريخية التي حكمت تاريخها المجهول، فلا توجد فترة من فترات تاريخ اليمن فرض عليها الصمت الفسري، وتعرضت للمحو المتعمد، مثل تلك الفترة التي شهدت تحول الزيدية من الفكر المعتزلي لمدرسة بغداد، وأغلب رجالها من الشيعة، إلى الفكر المعتزلي للمدرسة البصرية الجبائية. ولأن السياسة والمصالح والتعصب الأعمى قد تضافرت كلها لفرض المما الطمس لتاريخ المطرفية خلال القرون الماضية، فإن محاولة التفتيش عن الأصول، وعن الحقيقة المغيبة، في ثنايا ما فرضه المنتصرون من صياغة مزيفة للتاريخ، يغدو في فاية الصعوبة.

والحقيقة أن هذه الدراسة لا تفعل سوى محاولة التنقيب في كتب التراث لإعادة اكتشاف تاريخ جماعة من الناس (المطرفية)، من حيث كانوا فرقة من فرق الزيدية، نشأت في يمن تلك الحقبة. وهي فرقة عملت بنشاط وتفان لنشر أفكار الزيدية في أوساط القبائل والمزارعين، وعدت ذلك رسالتها في الحياة. فقد نشرت التعليم في أوساط شعبية لم تكن تاريخيا من الأسر والبيوت التي تهتم بالتحصيل العلمي. وكان رجالها في الغاية من الإجتهاد في الدرس، والمثابرة في طلب المعرفة، وفي العبادة

والزهد ومجاهدة النفس. للانها اصابت في تعلين البسائل مع الأثمة في عصرها، ومع المبالغين في تعصبهم لأولئك الأنمة، وبحاصة في سعبها لأن يكون الإمام أو الحكام في الغاية من العلم والصلاح والإنصاف، والتمسك بنشر ظلال العدالة فوق الغلبة الموروثة من قاتون الغاب. وابتكرت مفاهيم جديدة في الفكر العربي الإسلامي لم تضف البمن أية إضافة نوعية غيرها إلى ذلك التراث الفكري. وبشرت بالمساواة بين الناس فلا يشرف أحد، كائنا من كان، إلا بعمله وجده وتحصيله. وشددت على تحريم اغتصاب أرزاق الناس، وعدت ما يكتسب من هذا الباب حراما لا يجوز اعتباره رزقا لمن اغتصبه، حتى يقنع كل إنسان بما يكسب من رزق حلال. كما شددت على تنزيه الباري سبحانه عن فعل القبائح، فلا ينسب إليه ما يسبب الضرر للإنسان إلا من حيث خلق أسبابه. وقادها كل ذلك إلى استنتاجات علمية توصلت إليها من خلال إعمال الفكر في التجربة الإنسانية، تعرضت بسببها للتكفير حتى جاء العلم الحديث لينصفها ويثبت استنتاجاتها في هذا المجال غير المسبوق في الفكر العربي الإسلامي كله. وقد أصبحت تلك الأفكار بعد أن أثبتها العلم الحديث من المسلمات البدهية، مثل القول إن الأمطار ليست سوى أبخرة البحار والأنهار تحملها الرياح، أو القول إن البود قطرات ماء الجمدك في الهواء، أو القول إن الأمراض نائجة عن مسببات في الوسط المحيط تصيب بدن الإنسان فيمثل، وإن النداوي بالعلاج ليس سوى التعامل مع تلك الأسباب وليس رة الإرادة الله سيحانه، إلح. وتمكنت من الوصول إلى بعض الإستنتاجات الأصيلة، أي المبتكرة غير المسبوقة، من خلال انسجام منهجي مع أفكار أكثر تهارات المعتزلة عَمْلَانْيَةً، وَبِنْتُ عَلَيْهَا بَعْمَقُ وتَمَاسِكُ مَنْطَقَى، ووصلت بِهَا أَحِيانًا إِلَى نَهَايَات عَقَلَائِية بجرأة غير مسبوقة في البيئة الفكرية في اليمن. فقد ابتكرت نظرية يمكن أن نصنقها في مجال العلوم الطبيعية، بقولها إن الله خلق العناصر، أو الأصول، المكونة للعالم وجعل لها فطراً أو طبائع أو خصائص محددة، وفطرها أو جبرها على أن تفعل وفق تلك الفطر أو الطبائع أو الخصائص، فتحيل وتستحيل، وتؤثر وتتأثر، وتتركب في مواد وأجسام مختلفة، وفقا لطبائعها التي فطرها الله عليها. وبذلك جعلت لكل سبب نتيجة. والنتيجة بدورها قد تصبح سببا. ونفت الصدف والمعجزات عن أحداث العالم بعد معجزات الأنبياء عليهم السلام. وإثبات السببية طريق العلم، لأن العلوم بعامة، والعلوم التطبيقية بخاصة، ليست سوى دراسة الأسباب والنتائج. ونفى الأسباب نفى للعلم وفقا لابن رشد. وما تخلفت العلوم التطبيقية، في عصر أثبتت فبه قدرتها على تحويل العالم، إلا حيث يتعرض قانون السببية للتجاهل والدحض، ولبس من حق المؤرخ أن يتصور

ادبه موازيا لمستقبل تلك البدايات الفكرية الجريئة في العلوم الطبيعية التجريبية لو لـ جر وأد تلك الحركة العلمية التي بدأتها المطرفية في مهدها، ولو لم يثبط دمها المراة على من يجرؤ على قدر ولو يسير من المغامرة بعيدا عن المألوف والمتعارف عليه، وكل من يفكر بارتياد طريق التجريب للوصول إلى نتائج غير متوقعة.

وما كان لرجال المطرفية أن يتجنبوا مصيرا مأساويا. فقد كانوا أهل علم وصلاح المسنون ارتداء الأقنعة ليحجبوا حقيقتهم حتى يستطيعوا التكيف مع كل مستبد متغلب المؤة السلاح والعصبية. وكان لا بد أن يصطدموا بهؤلاء المتغلبين الذين أجلوهم مر كان إلى آخر، ومن هجرة إلى أخرى، حتى حلت بهم الكارثة. وبعدها جاء دو الأقلام المسخرة لخدمة المنتصرين والغالبين بقوة الغصب والإستبداد، ليتولوا طمس المبارها من كتب التاريخ، وتزييف أفكارها ومعتقداتها، حتى جاء وقت لم يعد أحا المبارها من كتب التاريخ، وتزييف أفكارها ومعتقداتها، حتى جاء وقت لم يعد أحا من من المتحمسين لهم، يحملونهم فوق ما يطيقون، ويجعلونهم جمهوريين قبل ميلا النظام الجمهوري في اليمن بقرون. وبذلك يجددون ظلم المطرفية بعد أن تعرضت المللم فادح في الماضي ما تزال تنتظر رفعه عن كاهلها، وإعادة الإعتبار لرجالها الذير المحوا، ولنسائها وأطفائها الذين استعبدوا، ولهجرها التي فرض عليها السكوت عرف اللوة القرءان وعن تدارس كتب العلم، ولمساجدها وبيوتها التي نهبت ودمرت، ولكتبه الذي يعد أعمق حركة فكرية شهدتها اليمن حتى العصر الحديث وقد تعرض للمحوالاء والإبادة.

وقد استدعى كشف النقاب عنها التمهيد بمقدمة تربط بين عهد الإمام الهادي والقرن الذي شهد حركتها وازدهارها وإبادتها، وكان لا بد أيضا من تخصيص فصا لتناول الإمام المتوكل أحمد بن سليمان، أول إمام اختلف معها، وفصل آخر لتناوا لشوان بن سعيد الحميري، أهم أعلام ذلك القرن وأهم العناصر الفاعلة والمساهمة في أحداثه، وفصل لتناول أهم من اشتغل بمقارعة المطرفية فكريا وأسس مذهبا فكريا سم (المخترعة) لمواجهة فكرها، وهو القاضى جعفر بن عبدالسلام.

ثم كان لا بد أيضا من دراسة العلاقة بينها وبين الإمام عبدالله بن حمزة بالتفصيل من حيث هو الإمام الذي لم يكتف بمواجهتها فكريا فحسب، بل ألحق (الإبادة) الفكر، بالإبادة الجسدية، ليوطد بذلك أسس منهج استبدادي في مواجهة الجديد والمختلف لـ ثمح آثاره بعد. وخصص الجزء الثاني من هذه الدراسة لنناول علم الكلام، لمعرفة معتقدات المطرفية من واقع مؤلفات رجالها، لا من واقع ما نقل عنهم خصومهم على سبيل «الإلزام» المعروف في علم الكلام، أي الإستنتاج عن طريق التأويل الكلامي لمقالاتهم وتقويلهم ما لم يقولوا. كما خصص فصل أخير لتناول عينة من أفكارهم بعد أن مرت على مصفاة خصومهم لتعرض كما يحلو لهؤلاء الخصوم أن يفسروها، وذلك بعرض تلك الأفكار كما رواها وفسرها جعفر بن عبدالسلام، رأس خصومهم في المجال الفكرى.

وأهم ملمح يمكن الإشارة إليه من حيث علاقته بالجدل الفكري في الماضي كما في الحاضر هو خلو جدل خصوم المطرفية معها مما عرف في التراث الإسلامي بحمل المخالف على السلامة، مما جعل أولئك الخصوم يغلقون باب الجدل من خلال الجدل نفسه، بتحويله إلى حكم إدانة وليس محاولة إقناع وبحث عن الحقيقة. وهذه طريق لا تؤدي ضرورة إلا إلى فتح باب العنف والقسوة، واستباحة الدم والمال والعرض، أي إبطال أية وظيفة للشريعة بحجج شرعية. وحينها تصبح الإمامة والدولة زائدة عن الحاجة ما دامت وظيفتها الشرعية قد انتفت.

وبعد: يقال إن التراث العربق أدعى للبناء والتجديد ومواجهة تحديات الحاضر والمستقبل. ولكن قد يكون ذلك التراث معيقا للتجديد والتحول والإستجابة لتحديات الواقع الجديد والمستقبل المجهول، حين يتعصب أصحابه ويبالغون في جمودهم ورفضهم أي تجدد أو تحديد. لذلك لا نستطيع أن ننظر إلى تراثنا نظرة تأمل ودهشة، وأن العبره مجرد لحظة فلكلورية مرت وبنيغي أن نهيل عليها التراب، وأن نصرف النظر من الغليان هما فيها من مأس وتناقضات وعبر. فهذه النظرة المتجاهلة لما في التراث من معرفات لحركة الحاضر والمستقبل، بل وحتى النظرة المتأملة غير المشحونة بصراعات التراث وتناقضاته، لا تنأتي إلا متى غادرنا ذلك التراث إلى زمن آخر وعصر مختلف، أما حين نكون ما نزال نعيشه واقعا واحتمالا وخطرا نخاف أن يدهمنا في أية لحظة، فإن موقفنا منه ينبغي أن يختلف تماما، وأن يتسم بقدر عال من الشعور بالمسئولية والتواضع، والإستعداد الدائم لاحتمالات التغيير الفكري والقيمي، ناهيك عن التغيير الإجتماعي. وينبغي أن لا نقول إن المسئولية التاريخية والأخلاقية تقع على عاتق أولئك الذين أبادوا المطرفية أويوشكون أن يعيدوا إنتاج ذلك التراث الدامي كلما وصل المأزق الناريخي إلى ذروة احتدامه. قالجميع مسئول بنسب قد تنقص أو تزيد.

والسؤال الذي اطرحه الآن هو: هل يسقط حق المطرفية في الإنصاف والعدل

ورهادة الإعتبار، بالتقادم (كما يقول رحال القانون)، أي بمرور الزمن؟

ومن الواضح أن هذه الدراسة محاولة متواضعة لإنصاف ضحابا أبرياء، تقع المسئولية الأخلاقية في إنصافهم على عانق مجتمعهم كله. ولا يتحقق إنصافهم إلا المسئولية الأخلاقية في إنصافهم على عانق مجتمعهم كله. ولا يتحقق إنصافهم الإقلاع عن إعادة إنتاج ذلك التراث الإستبدادي من خلال ذبح كل (مطرفية) مماثلة المستملة في الحاضر والمستقبل، والإقلاع عن إغلاق باب الحوار والتعايش الضروري من فئات المجتمع، والإقلاع عن إصدار الأحكام على الآخر استنادا إلى تقدير لمواقفه ومعتقداته لا يراعي حقيقة ما يؤمن به، وعن المبالغة في توظيف العنف والغلبة وما الذي إليه من استباحة للحقوق والحريات وحرمان الخصم من أي حق، وعن النظر إلى الخلاف معه باعتباره علاقة تضاد مستحيل لا تحل إلا بسحقه التام جسديا ومعنويا.

وفي مجتمع تظل مواجهة هذه القضايا عالقة دون حسم، يظل دم المطرفية في أمناق الجميع، ويظل هذا المجتمع مشدودا إلى ملابسات الماضي الإستبدادي، وعاجزا عن مواجهة تحديات المستقبل في منقلب قرن ومطلع قرن آخر يفرض على الجميع التعامل مع تحولات عاصفة في كل المجالات، من الفكر إلى المجتمع، ومن السياسة إلى العلوم والتكنولوجيا. إن الفرز يزداد عالميا بين من يملكون المعرفة ويجددون معارفهم بسرعات مذهلة، ويطبقونها على مجتمعاتهم وعلى أنظمة الإنتاج فيها، ومن لا والون متمترسين داخل عشائرهم و «حصونهم المحاصرة»، وهي حصون يفتحونها أمام الجميع من كل جهات الكرة الأرضية ومن خارجها، ويغلقونها في وجه إخوتهم وأبناء عمومتهم، في عالم لم يعد فيه مكان للأبراج المقفلة المعزولة التي تتصرف وكأن أوهامها عن التاريخ والحاضر والمستقبل «حقيقة الحقائق».

### مقدمة ما بين الهادي وعصر المطرفية

#### من الهادي حتى القاسم العياني

من الثابت أن تأثير الفكر المعتزلي قد وصل إلى اليمن عن طريق الفكر الزيدي، وسول الإمام الهادي يحيى بن الحسين إلى صعدة سنة 284 هجربة / 897 (انظر: علي محمد زيد، معتزلة اليمن - دولة الهادي وفكره. و Badelung, W., Der ، حمد زيد، معتزلة اليمن دولته المعروفة في اليمن، وهي دولة استمرت في مراع مع الحركات السياسية الدينية الموجودة آنذاك في البلاد كالقرامطة الإسماعيليين المبادة على بن الفضل، والإسماعيلية الرسمية بقيادة منصور اليمن، وكذلك مع المويلات التي كانت قد أسستها الزعامات القبلية والإقطاعية المحلية كبني زباد استمرت دولتهم من سنة 205 هجرية / 082م - 403 هجرية / 2011م)، وبني يعفر السمرت من سنة 225 هجرية / 983م - 393 هجرية / 1003م)، بالإضافة إلى الزعامات القبلية والإقطاعية التي يزيد أو بقل الزعامات القبلية والإقطاعية التي كانت تتمتع في مناطقها باستقلال ذاتي يزيد أو بقل وفقا للظروف السياسية المحيطة في المنطقة.

وهكذا فإن الفكر المعتزلي قد دخل اليمن في مرحلة أصبح فيها بصورة نهائية البيدة سياسية لحزب سياسي ديني، يتولى فيه الإمام القيادة السياسية والعسكرية والدينية مما، كما يتولى مناظرة الخصوم والرد عليهم، بالإضافة إلى تصريف الشئون الدنيوية وتولي القضاء والإفتاء. وستصاحب هذه الظاهرة السياسية مسيرة علم الكلام المعتزلي الزيدي في اليمن طوال تاريخه، مما جعله يلعب دورا تاريخها فاعلا ومهما، ويحافظ على أهم نتائج تراث المعتزلة الفكري بعد أن طمست في الأقاليم الأخرى من الدولة الإسلامية. ولذلك لم يكن غريبا أن يعثر في اليمن على مؤلفات المعتزلة مثل الموسوعة المعتزلية المعروفة بالمغني للقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي ومؤلفات للحاكم المعتزلية وأمثالهما.

لكن يلاحظ أذ الإمام الهادي خلال أربعة عشر عاما من القتال، بدأها وفي نيته

جعل اليحن مطلقا ونفطة ارتخار للسطء مني الحلاقة الإصلامية، مات وهو يحارب للحفاظ على سلطته في صعدة، عاصمة دولته. فقد قضى الفترة التي أقامها في اليمن منذ قدومه إليها حتى مماته سنة 298هجرية/911م في قتال منواصل نوسعت خلاله دولته نحو الجنوب ثم انكمشت مرات، حتى تقلصت منطقة نفوذه عند مماته إلى حد لم تتجاوز مدينة صعدة وجوارها. وهو أمر جعل من الصعب الحصول على خليفة له. فابنه المرتضى محمد، بعد أن عاش تجربة أبيه في اليمن من بدايتها إلى نهايتها، وتجرع مرارة الأسر وذل التعزير، تردد كثيرا قبل أن بتولى الإمامة بعد أبيه، في حين كانت دولة القرامطة بقيادة على بن الفضل تتسع بسرعة، مما يجعل مواجهتا أمرا عسيرا. وحين قبل تولي الإمامة على مضض ويعد إلحاح أنصاره وأقاربه، وضع شروطا أراد من ورائها الحصول على دعم حقيقي ممن طلبوا منه مواصلة المشروع الذي بدأه الهادي، واطرح من حساباته ماكان سلفه يطمح إليه، من اعتبار معاركه في البمن تهيئة وإعدادا لمزو بفداد واستعادة الخلافة الإسلامية. فقد أدرك المرتضى بتجربته المرة أن ذلك يعيد المثال، وافتدر طموحه على إقامة دوبلة ولو في جزء من اليمن يمكن أن تتوفر لها مَهُومَاتُ السَّامُ ۚ إِلَّا أَنَّهُ مِمَادًا أَمِّلُ مِنْ صَنَّةً مِنْ التَّجَرِيةِ ازادت خَبِيتُه حين وجد أن شيئًا لم ر م , ، وأره لا ب مدم بالحدثانه المضورة النبي كان يتمتع بها الهادي بشخصيته القوية، وسنفاويه وهالمه وينمد ممثرك ذربات الأوصاع النبي كان قد رفض قبول تولي الإمامة .... ها، اله الإنسخان، والبحلي عن الإمامة، بل وعمد إلى تسريح المقاتلين الآتين من طبرستان (على بحر قروين) من حيث هم أخلص أنصار دعوة الهادي وأشد مقاتليه (مسلم اللحجي، مخطوطة برلين، ج2، ق60).

ولمحاولة إنقاذ ما يمكن إنقاذه، استدعى أقارب الهادي وأنصاره إبنا آخر للهادي لم يعش تجربة أبيه في اليمن، هو أحمد الذي تلقب بالناصر، فقدم من الرس بالحجاز. والتفوا من حوله ليواصل منذ البداية قتال الإسماعيلية والقرامطة والدويلات الأخرى المنافسة.

لكن جهود الناصر لتوسيع رقعة الدولة التي أنشأها الهادي تعرضت لمنافسة قوية من دويلة أستندت على نجاحها في تحقيق الهدف الذي وضعه الناصر الإمامته وهو التصدي للقرامطة. فقد نجح بنو بعفر بقيادة أسعد بن أبي يعفر الحوالي (حكم من سنة 282 هجرية / 895 هـ جرية / 895 هـ المجرية / 895 هـ البين بعضي الدويلات والزعامات القبلية والإقطاعية في البين، الإطلاق يد أسعد والالتفاف من حوله للقضاء على حركة القرامطة عقب موت زعيمها على بن الفضل. وتمكن بهذا الإجماع

من الاستبلاء على المذيحرة، عاصمة الدولة القرمطية، بعد حسار طويل، وأعاد الأمور إلى حالتها التي كانت عليها قبل فيام الهادي، حيث أطلق أيدي الزعامات المحلية القديمة كل على ما كان تحت نفوذه.

وقد وجد الناصر بن الهادي نفسه أمام أمر واقع لا طاقة له بمقاومته، فلم يحاول الإنجاه جنوبا من صعدة حتى لا يصطدم بدولة بني يعفر التي كانت تسيطر على صنعاء الماك. فانغمس منذ البداية في صراع مع القبائل اليمنية الواقعة ما بين صعدة ونجران حتى مات والقتال محتدما سنة 322 هجرية / 837م.

ولم تلبث الدولة التي أسسها الهادي أن اندثرت على إثر صراع دام تفجر بين القاسم بن الناصر الذي تلقب بالإمام المختار لدين الله وأخيه يحيى بن الناصر الذي نلقب بالمنصور بالله، وانقسام القبائل بين مؤيد لهذا أو ذاك من طرقي الصراع على الإمامة، ذلك الصراع الذي انتهى بدمار صعده وانفاق القبائل على خلع إمامتهما معا. واختفت الإمامة الزيدية عمليا من اليمن آنذاك، ولم يعد لها نفوذ يذكر وإن بدأ النفوذ الدبني والإجتماعي لبني الهادي بين قبائل صعدة نموه التدريجي.

إلا أن تلميذا من تلاميذ المرتضى بن الهادي، من المهاجرين الطبريين إلى صعدة، هو أبو الحسين، أحمد بن موسى الطبري، قد سلك طريقا جديدة في نشر الدعوة، مناقضة لطريقة الهادي نفسه، من حيث أن الهادي جاء ليقود القبائل في القتال لإقامة الدولة واستعادة الخلافة، في حين لجأ الطبري، وقد اختفت الدولة، إلى التبشير السلمي بأفكار الهادي في صيغتها الأولية، حين كانت ما تزال دعوة قبل أن تتحول إلى دولة. فقد لزم مسجدا في صنعاء حمل فيما بعد إسمه (عرف الحي كله فيما بعد بحي الطبري) للتدريس والوعظ، متبعا أسلوب المرتضى بعد تخليه عن الإمامة في الزهد والورع، وإن لم يصل به الحال إلى الإنقطاع عن الناس كما فعل المرتضى قبل موته. وتنقل الطبري بين صنعاء وعمران تحت حماية الزعامات القبلية من آل الضحاك التي خضعت لها صنعاء، في فترة حرجة من تفرغه للتبشير بدعوة الهادي. بذلك عادت دعوة الهادي إلى سيرتها الأولى قبل وصوله إلى اليمن، تبشر بأفكار علها تكسب أنصارا يدافعون عنها عن قناعة، بعد أن كان أغلب المقاتلين معه ومع ابنيه المرتضى والناصر بفاتلون للكسب المادي الذي تتبحه الحرب باسم الغنائم أو للمشاركة في النفوذ والسلطة، باستثناء الطبريين الذين هاجروا من مساكنهم البعيدة في طبرستان لنشر دعوة اقتنعوا بها، ولم يكن لهم من مسوغ للبقاء في بيئة معادية ومقاتلة لهم إلا إيمانهم بأنهم يقاتلون في سبيل استعادة الهادي للخلافة الإسلامية.

#### القاسم العياني

وهكذا لم يعد للإمامة الزيدية مكانة تستحق الذكر إلى أن جاءت محاولة أخرى تستحق التوقف عندها، بمجيء القاسم بن علي العياني سنة 389 هجرية / 999م، بعد أن كان مقيما بين قبائل خثعم وتبالة شمال نجوان.

وكان قبله الداعي يوسف بن المنصور يحيى بن الناصر بن الهادي قد قام ببعض المناوشات المحدودة لكنه اصطدم بالزعامات القبلية، وعلى الأخص قيس بن الضحاك الذي كان له شيء من سلطة في صنعاء وشمالها، بعد أن أخرج آل الضحاك بني يعقر منها، وكذلك أسعد بن أبي الفتوح الذي كانت له الزعامة القبلية في خولان إلى الشرق من صنعاء، قاضطر الداعى يوسف للإنكفاء والتراجع.

ونسور التواريخ فدوم القاسم العياني يطريقة تذكر بقدوم الهادي من قبله، فتقول إن الله معروفة ذهبت إليه واستقدمته للحلول بينها وتولي الإمامة ليكون مرجعا تحتكم إلى وبين شهر دولته المراه من المراه من عام فلدمه إلى صعدة انتقل إلى عيان لتصبح مقر دولته الريام معروفات والما وحد محم الشمال ما كاد يصل إلى نجران حتى تمردت عليه وحدام معروفات المنافس الجديد على ما ومدونه ميوائهم. إد نر م نمرد صعدة الداعي يوسف الذي أخفق من قبل في أن يكون أم أن مدود المنافس المعديد وأخرب المنافس المعدة وأخرب المنافس معها ووالي حليها ابنه جعفر الذي تصالح فيما بعد مع بني الهادي على أن يكون أنهم نصف الخراج الذي يحصل عليه من قبائل صعدة، وبذلك ضمن هدوه بني الهادي على من الهادي إلى حين .

وعندها أرسل إلى صنعاء، بدعم من آل الدعام من بكيل، أحد أنصاره ممن جاء معه، ويدعى الحسين بن القاسم الزيدي، ليوسع سلطته نحو الجنوب، إلى ذمار وآنس والمناطق الواقعة إلى الشمال الغربي من صنعاء، فكانت المرة الأولى منذ الهادي التي مده فيها نفوذ الإمامة الزيدية إلى هذه المناطق. ومع ذلك ظلت سلطة القاسم العباني م، م، عذه ما تكاد تصل إلى منطقة حتى تفقد منطقة أخرى. إذ ما لبث الداعي يوسف أن نصرد وخرج محاربا للقاسم لانقطاع نصف خراج صعدة، في حين أن القبائل ما كانت للدفع شيئا لسلطة مزعزعة ضعيفة. وخرج آخرون من آل الهادي مطالبين بنصيبهم عامل الدفع شيئا لسلطة مزعزعة ضعيفة. وخرج آخرون من آل الهادي مطالبين بنصيبهم أيضا. وكانت النتيجة انتهاب القبائل سوق صعدة ودورها سنة 391 هجرية / هم أيضا. وأخرج عامل الإمام القاسم من صنعاء على أبدي القبائل، تكن الحسين الزيدي

هاد إليها بعد أن نهبت، وتمرد الزيدي نفسه على إمامه الذي أرسل إبنه جعفر لتولي مرحاه، فعاد الزيدي من ذمار واستولى على صحاء وأسر ابن الإمام ولم يطلقه إلا بعد ورافقة الإمام على توليته ولاية عامة من جبل عجيب في وسط بلاد همدان حتى ذمار وخربا بما في ذلك صنعاء، ثم لكي يتحلل من أي ولاء للعياني أعلن الولاء للداعي بوسف الذي لا حول له ولا طول، وعندها اضطر العياني للتخلي عن الإمامة، و فترك الأمر والنهي لعدم وجود الأنصار، في آخر السنة نفسها (غاية الأماني، 1/ 233)، واستقر في عيان حتى مات، لكن الحسين بن القاسم الزيدي قتل. وحاول ابنه الإستعانة والسنة به ويغيرهم من القبائل المحيطة بصنعاء دون جدوى، واضطربت أحوال مناه، وتعرضت للنهب مرات، ويلاحظ المؤرخون أن القبائل انشغلت بالحرب عن الزراعة فارتفعت اسعار الحبوب ارتفاعا كبيرا.

#### الحسين بن القاسم العياني

والغريب أنه عند وفاة الإمام الفاسم العياني يوم الأحد 9 رمضان 393 هجرية / 1003م لم يقم بعده ابنه جعفر الذي تمرس بالحرب والحكم، وتولى في حياته صعدة وصنعاء وتعرض للأسر كما بينا، وإنما تولى الإمامة من بعده ابنه الأصغر الذي لا يرد له ذكر في حياة والده، الحسين بن القاسم، وعمره لا يتجاوز التاسعة عشرة. ويقول الحجوري (روضة، مخطوطة، 240) إنه كان لا يقول بإمامة أبيه ولا يدعي الإمامة لنفسه في البداية، ولكنه ما لبث أن تلقب بالمهدي، ودعا أباه المنصور.

وقد ارسل الحسين بن القاسم أخاه جعفر لتولي صنعاه، وظلت المناوشات بينه وبين قبائل ال الضحاك قائمة. وحاول محمد بن الحسين بن القاسم الزيدي الإستفادة من هذا الخلاف لاستعادة ما كان تحت نفوذ والده. فقدم سنة 403 هجرية / 1012م في مائل حميها فلمال وللمال والخرج جعفر منها وأخرب بعض دورها، مما اضطر الإمام الدري بن الهام إلى نولى فيادة المعركة بنفسه لكي يستثير حماسة أنصاره في الدرية، ووسل في حميم من الهمائل وحارب الربدي حتى قتله، وعاد فاتجه نحو ما ما مردت عليه وبهت مفره في قرية حمده بالقرب من ريدة بتحريض من آل الضحاك. ما تمردت عليه وبهت مفره في قرية حمده بالقرب من ريدة بتحريض من آل الضحاك.

وقد نسب إنبه كثير من الأقوال الغريبة، منها ما قاله الحجوري من أنه ادعى أنه بوحى إليه، فاعترض عليه أحد شعراء عصره قائلا:

يا مدعي الوحي إن الوحي قد ختما الله بالمصطفى فأرح عن نفسك الوهما

لكن الحجوري إنما يكتب في الفرن السابع الهجري، وربما عن غير اطلاع على مؤلفات الحسين بن القاسم في علم الكلام، وهي مؤلفات تضيف لأول مرة منذ الإمام الهادي شيئا جديدا إلى علم الكلام المعتزلي في اليمن، وتحتاج إلى دراسة خاصة بها، وبخاصة لأنها قد أهملت في الغالب لخروجها عن المألوف عند الزيدية.

ويقول عنه مؤرخ آخر الأما الحسين عليه السلام فقد صح اختلاله في عقله واختلاطه، وحمله على ذلك عدة من أهل البيت . . . الله وينقل عن المؤيد بالله القائم في طبرستان عند تولي الحسين بن القاسم العياني الإمامة، أنه لما بلغه دعوة الحسين

عشمل وابالله، وترك لإمامة فوأرسل إليه جماعة لبعرف حاله. فلما وقبل أولئك وجدوه المؤبد . . . فأخبروه الخبر، فرفع راياته؛ من جديد (تاريخ السادة، 142 – 143). وهذا خر غرب، لأن المألوف عن القائمين من الزيدية في طبرستان عدم التنازل للأثمة من الرجها حتى أنهم طردوا الهادي نفسه منها حين رحل إليهم مع أنهم كانوا يعتقدون (ماهنه. ويستدل المؤرخ على تغير عقل الحسين بن القاسم من أنه كان يدعي أنه أفضل •ن النبي، وأن كلامه أبهر من القرءان. وينقل عنه أنه لما قتل خصمه محمد بن الحسين من الفاسم الزيدي، قيل له اأنت الإمام يا مولانا. فقال: لا، وإنما صليت بأوباش على أوماش، (نفسه، 143). ولأن المؤرخ يكتب بعد ما يقرب من ثلاثة قرون من الحدث، ا إن الحبطة والتروي تقتضيان القول إن هذه الأقوال قد تكون منسوبة إليه على سبيل النحريض في الصراع السياسي الدموي الذي خاضه في مواجهة خصوم عديدين، وهو مراع النهى بمقتله في تلك المعارك، واستمر بين خصومه وأنصاره من بعده. فقد واسل أولئك الأنصار الدعوة باسمه وأنكروا موته، وادعوا غيبته، وظلت دعوى غيبته مَمَاسَةُ مُوضُوعًا للجدل في الزيدية لقرون طويلة، لأنها استفزت التراث الزيدي المتأثر معقلانية المعتزلة، وأخرجته عن السياق الفكري الذي أصبح متهجه في الجدل والحجاج. ولذلك لا يستبعد أن ينسب إلى الحسين بن القاسم ما لم يقله على سبيل الدحض السياسي والكلامي.

والواقع أن هذه الفترة تستحق الدراسة، لأنه لأول مرة منذ مرحلة الهادي وأبنائه المنز بعض المساهمات الجديدة في علم الكلام المعتزلي في اليمن. فعلى الرغم من مرخر سن الحسين بن القاسم العياني، فان له أعمالا يذكرها علماء الكلام في اليمن لال المرحلة التي سندرسها، ويعدونها أصولا يعودون إليها ويستندون إليها، ومعضها لا يزال موجودا بين أيدينا، مثل مخطوطة الأدلة على الله (برلين، رقم المعضاء)، والإمامة (برلين، 10275) و التحدي للعلماء الجهال (برلين، 10276)، وتفسير الغريب من كتاب الله (برلين، 10371). ويذكر نه الحمائي المصادر ما مجموعه واحد وثلاثون مؤلفا (الحبشي، 526 - 529). وفي الحدائق الوردية أن مصنفاته تصل إلى ثلاثة وسبعين مصنفا. وتتسم مؤلفاته مثل المعجز) بأسلوب خاص في علم الكلام يختلف اختلافا بينا عن أسلوب الهادي مثلاً. فهو أسلوب جديد بناقش مسائل علم الكلام بطريقة جديدة تحتاج إلى دراسة عاصة بها.

وبعد مقتل الحسيس من القاسم ظل الإضطراب متواصلا، وعاد الحكم إلى الرعامات المحلية التبلية والإقطاعية، دل يحكم منطقة نفوده وفقا تلاعرات المتبعة مع الإستعانة بقضاة الشريعة المحليين إذا دعت الحاجة، وظلت الأمور كذلك إلى ظهور الداعي الإسماعيلي على بن محمد الصليحي.

#### الحسينية

بده الحجوري أن شبعة الحسين بن القاسم العياسي تلقوا خبر قتله بالقبول. لكن أماه جعفر، وكان حين مقتله غائباً، لما عاد تلقاه بعض أنصار الحسير؛ للتعزية. فأنكر هونه وقال إنه صح لديه أن أخاه نجا وخرج من المعركة سالما (روضة، 241). وفي المستطاب (ق 32) أن أتباعه فيما بعد سموا الحسينيون، لأنهم اختصوا بالقول إن الحسين بن القاسم لم بقتل، وإنه لا بد أن يظهر قبل موته، إذ هو المهدي. وذكر مناحب المستطاب من الحسينية الأمير الفاضل بن جعفر بن القاسم العياني، و أخاه الأمير ذو الشرقين بن جعفر ومحمد بن جعفر. وفي سيرة الأميرين الفاضل وذو الشرفين، إبني أخ الحسين بن القاسم العياني، ما يثبت اعتقادهما، وبالتالي شبعتهما، ﴾أن الحسين هو المهدي، وأنه حي لم يمت. وقد حاول بعض مؤرخي الزبدية فيما بعد المي القول بالغيبة عن أنصاره بالقول إنها صدرت اعن جهالهم". لكن كاتب (سيرة الأميرين) الفاضل وذو الشرفين، وهو الذي بوصف بأنه خطيب الأميرين وشاعر يجادل إشعره خصومهما، ومشارك في معاركهما في وجه على بن محمد الصليحي، يتحدث «ن اكتاب كتبه الأمير ذو الشرفين إلى مولانا المهدي لدين الله الحسين بن القاسم صلوات الله عليه؛ (ق 303). ويورد نص هذه الرسالة التي تشرح الظروف التي ألمت والأمير ذي الشرفين منذ وفاة أخيه الفاضل. ويطلب عند وفاته أن يسلمها ابعض الموثوق بهم من القرابات والأصحاب؛ إلى المهدي. ويتضح من قراءة سيرة الأميريس أنهما وأتباعهما كانو يسمون أنفسهم (الشيعة الحسينية؛. ويصف مؤلف السيرة ذلك قائلا الما كان من غيبة إمام العصر، وصاحب الدهر، المهدي لدين الله، الحسين بن الفاسم، وكان امتحانا لأولياء الله، ونقمة على أعداء الله (بياض في المخطوطة) وأراهم برهانه فما عقلوا، بقي الناس في ظلمة وفتن، وزلازل ومحن، من سنة 404 – إلى سنة (4)37 - خرج عدو الله علي بن محمد الصليحي [ الصحيح حسب كل التواريخ أن الصليحي خرج سنة 439 هجرية ]١ (ق 218).

ومما يؤيد قول الأمير الفاضل نفسه بالعيبة ما أوردته سيرة الأميرين، ومؤلفها ممن عاصر الفاضل وكان مقربا منه، من حوار بين هذا الأمير وعلي بن محمد الصليحي حول الإمامة، وكيف أن الأمير أخذ يعدد أثمته والصليحي يوافقه القول بإمامتهم حتى وسل إلى المهدي الحسين «سكت الشريف وعلم أن إجماعه (الصليحي) معه ليس إلا سبباً للكلام في المهدي عليه السلام وفي غيبته، لأن يستمع العوام والجهال ما لا بعرفونه في ذلك من الحجة والمقاله (ق 231). وورود هذه النصوص في سيرة

الأميوس، وهي نص معاصر لأوح النشار الحركة، ومروح لأفخارها، يدل بما لا بدع مجالا لأي شك على أن القول بغيبة المهدي الحسين بن القاسم قد شاع الذاك في قسم من زيدية اليمن. بل إن (الحدائق الورية)، وقد كتبت في أواسط القرن السابع الهجري، تقول الوقد بقي جماعة من أتباعه يعتقدون أنه حي إلى الآن، وأنه المهدي المنتظرة (مخطوطة، في 284).

ويبدو أن ورثة القاسم العيائي قد وجدوا، بعد تجاربهم القاسية، أن الدعوة إلى إمام غائب أيسر من الدعوة إلى إمام حاضر يحارب ويضطر إلى التخلي عن الإمامة كما حدث للقاسم نفسه، أو يقتل كما حدث لابنه الحسين. وقد أسهمت هذه السياسة في بقاء زعامة الزيدية في أيدي الأمراء من آل القاسم العياني في منطقة واسعة من مناطق انتشارها، مما أهلهم لتولي زعامة مقاومة الدعوة الصليحية في مبتداها.

وقد كانت قاعدة الحسينية في شهارة، وانتشرت منها إلى وادعة ومغارب شهارة، وذان الها بعض أداع أفراد في الشرفين وصنعاء وبلاد الحيمة (تاريخ السادة، 142)، ودار أن الحسينة عد المرضت خلال القرن السابع الهجري / وإن كانت بعض الأخبار المذر وجود رحل في ثلا بعدة، حياة الحسين بن القاسم العياني في النصف الأول من المراب الهجري

#### الفترة الصليحية

من المهم، لتوضيح صبرورة الحركة التاريخية في تلك الفترة، المرور بإيجاز على أحرال اليمن خلال الدولة الصليحية التي بدأت بظهور علي بن محمد الصليحي عام 1047 هجرية / 1047م لتشمل اليمن كلها خلال فترة قصيرة. ويرسم عمارة اليمني، وهو الله هجرية أواخر هذه الدولة وارتبط بأحداثها، لوحة عن وضع البلاد عند ظهور هذه الداعوة. فتهامة تحت نفوذ بني نجاح وعاصمة دولتهم زبيد، وتغلب الولاة على المناطق الجبلية التي كان يحكمها من قبل بنو زياد ثم بنو نجاح من بعدهم، لكن أسماء الولاة الليان ذكرهم عمارة تكشف عن وجه آخر للوضع، فأولتك الولاة ليسوا سوى الزعامات الإقطاعية والقبلية المحلية التي تذكرها كتب التاريخ تتصارع مع الهادي وورثته من بعده، ومع الدولة القرمطية بقيادة علي بن الفضل، ومع غيرهم ممن حاولوا إخضاع اليمن كلها لحكمهم، والقاعدة التي اتبعتها هذه الزعامات في الماضي، وستتبعها فيما بعد، النمايش مع أية نزعة مركزية والمشاركة معها في الحكم حين تكون قوية، فإذا ضعفت أو تفككت في صراعاتها الداخلية عاد الوضع كما كان عليه قبل ظهورها، وعندها تعود المأوجم أية نزعة مركزية إلى الحكم منفردة في مناطقها، ولعل ما تملكه من أراض ومن الموجع أية نزعة مركزية.

ويضيف عمارة في وصفه لهذا الوضع عند ظهور الصليحي قائلا إن المتغلب على المدن وأبين ولحج والشحر وحضرموت هم بنو معن، أما السمدان (حصن شمال غرب المحان)، وحصن السوا (عزلة السوا في الحجرية حاليا)، وحصن اللملوه (في الصلو)، وحصن صبر، وحصن ذخر، وحصن التعكر، ومخلاف الجند، ومخلاف المعافر، ففي ألمدي بني الكرندي، وحصن حب (في بعدان)، وحصن عزان، وحصن الشعر، والسحول، فيحكمها بنو أصبح. وحصن خدد، والشوافي، يحكمها بنو التبعي. وتغلب بنو وائل على مخلاف أحاظة (حبيش). وتغلب على حصن أشيح (آنس)، ومقرا (مغرب عنس)، ووصاب، الخولانيون. وتغلب على صنعاء ومخاليفها بنو الضحاك الحاشديون. وتغلب بنو عبدالواحد على أعمال برع ولعسان (بين باجل ووادي سهام وبرع وحاز). وتغلب على حصن مسار قوم من حراز، وتغلب بنو المنتاب الحميريون وبرع وحاز). وتغلب على حصن مسار قوم من حراز، وتغلب بنو المنتاب الحميريون على مسور حجة. وتغلب على شبام، وكحلان خبان، الحواليون (بقايا بني بعفر). وتغلب بنو أبي الفتوح على خولان العالية (عمارة، 86 – 94). وهذه الصورة التي وتغلب بنو أبي الفتوح على خولان العالية (عمارة، 86 – 94). وهذه الصورة التي وتغلب بنو أبي الفتوح على خولان العالية (عمارة، 86 – 94). وهذه الصورة التي وتغلب بنو أبي الفتوح على خولان العالية (عمارة، 66 – 94). وهذه الصورة التي وتغلب بنو أبي الفتوح على خولان العالية (عمارة، 66 – 94). وهذه الصورة التي

ا كل زعيم محلي استولى على المناطق التي تقع عادة نحت نفود أسرته وحاول أن بصيف إليها ما استطاع من معاطل مجاورة بالعزو أو بالمحالف. وفي حيل أن الإمامة قد تهاوت ولم يعد لها دولة في منطقة محددة من اليسن، فإن امتيارات الأمواء؛ من بني الهادي في صعدة ومن بني العيالي في شهارة والمناطق القريبة منها قد تأسست على نحو سيتواصل خلال القرون اللاحقة.

 2 - أن الزعامات الإقطاعية والقبلية تنصارع مع كل قائم وكل مدع للسلطة في البداية. فإذا تغلب تحالفت معه، لكنها تحافظ في كل الأحوال على مصالحها وعلى نقوذها التقليدي في مناطقها.

وقد أدرك الداعي الإسماعيلي على محمد الصليحي أن هذا التشرذم يفتح مجالا المحاولة خلق دولة مركزية توحد أجزاء البلاد تحت لوائها. وتهيأت له ظروف مواتبة الله ملك مرائر الله ولذ الفاطعية (الإسماعلية) في مصر، وطموحها لمد نفوذها إلى أقاليم الدوله الإسلامة وفات وناسة الدعوة الإسماعيلية قد التقلت إلى علي الصليحي بعد أن الله من (أن الإسماعيا مسرا في سن ملك في بلد بغلب على أهله اتباع مذاهب المستروبا وأدرر مماء الإسماءاء في الرس قد اختاروا الصليحي لوحاهة والله القاضي السبي في حرار المدم مراء الله فليربه على الدعامة. واشتغل بمرافقة الحجاج و معاملهم على طويق الحيال إلى الحجج (عمارة، 100 – 101) مما أتاح له فرصة للإنصال بالناس، واستطلاع أحوال القبائل، وتوطيد علاقاته بقبائل يام التي تسكن بالفرب من نجران. وعمل على تكوين نواة سرية حسنة التنظيم، مستجيبة لدعوته ومرابطة بزعامته السعت باضطراف واحت زعامته استطاعت الدعوة الإسماعلية التحول من حركة محدودة الأنصار والنفوذ إلى دعوة اكتسحت اليمن في فترة قصيرة، مذكرة بفترة الإنتشار السريع للحركة الفرمطية. ولكن الصنيحي وهو ابن وجيه من حواز تعامل مع الأوضاع السحلية بحبكة وتفهم، فتمكن من السيطرة على اليمن دون أن يقتل لزعامات التي فهرها، بل اكتفى بالإحتفاظ بها في اضبافته المنعها من النمرد. وكان في البداية. كما يقول عمارة، لا يظهر حقيقة مذهبه إلا لمن يثق به وحينما بايعته بعض القبائل على الحرب معه بادر بالسيطرة على حصن مساو في حراز وجعله مركزا لدعونه. وطأل من أنباع الدعوة ومن أولئك الدين بالعود على الفتال معه الوصول إليه. ، لما أثارت تحركانه ربية الممسكين بالسلطة في حراز حارثوا مهاحسته فحاربهم، وأسرع إليه أنصاره من يام وهمدان ونواحي حسير وانضموا إلى من النحق به من حراز (عيون الأخبار، مختلوطة، 7/ 5 - 6). وبدأ بجمع الأموال من أنتساره، وبخاصة من أهل

الربيد، 1/8). وكان قد راسل الإمام الفاطمي (الإسماعيلي) في مصر قبل الربيد، ١/١ على مسار، ووصله بعد يومين من الإستيلاء على ذلك الحصن رسله الذين ما إلى الخليفة المستنصر ومعهم الإذن له بالخروج (عيون، 8/7). فبدأ يستعد ما الأموال والسلاح للخروج من الحصن لنشر الدعوة وتحقيق المشروع السياسي الما المنعد له منذ سنين، ووجه دعوة إلى أهل حراز يعلن فيها مذهبه الإسماعيلي وما أمنه خروجه بالدولة الفاطمية، فبعد الصلاة على النبي (ص) يصلي على اأخيه (ما على الأنمة من نسل مولانا الحسين، وعلى الإمام المستنصر (الصليحيون، 77).

وبدأ بمد نفوذه نحو الحيمة وحضور، وحينها أدرك زعماء القبائل الشمائية أهمية المرقة التي يقودها، فاستغل آل القاسم العياني الفرصة الإعادة نفوذهم الذي كاد أن المشيرة المنافي في فتحالفوا مع أكبر الزعامات القبلية شمال صنعاء، ابو حاشد بن الضحاك، وأرساوا في مقدمهم عبدالله بن جعفر بن القاسم العياني إلى الحيمة حيث قتل من معه وأسر هو وأخذ إلى مسار حيث أقام عند الصليحي فترة الثم سرحه ومن عليه بعد أن مله المهود، وأكد عليه العقود الآياتية (سيرة الأميرين، ق 218 - 219). وتمكن السابحي بعد معارك من التوجه إلى صنعاء سنة 444 هجرية / 1052م، فاستولى عليها وحملها عاصمة لدوئه. ثم مد نفوذه نحو ذمار حيث اصطدم بالإمام أبو الفتح الديلمي الذي هزم ومن معه وقتل في شرق ذمار.

وبستدل من وصول إمام من زيدية الديلم لإحياء الإمامة الزيدية في اليمن على أن الماب الإمامة طوال تلك الفترة قد شغل الزيدية وجعلها تبذل محاولات مختلفة لإحياء دموتها، وهو ما ستفعله المطرفية أيضا كما سنعرض فيما بعد.

لكن الدولة الصليحية استطاعت أن تستولي على اليمن كلها ما عدا حضرموت الله المدة حكم على الصليحي التي لم تطل، وانضمت حضرموت فيما بعد، خلال حكم ولده المكوم أحمد، إلى دولة الصليحيين. وكان علي الصليحي يأخذ معه الزعامات القبلية والإقطاعية التي أزال سلطتها في مناطقها حتى تظل تحت رقابته المباشرة مما لا يسمح لها بتحدي سلطته. وولى في المخاليف والحصون أقاربه وأنصاره المخلصين (عماره، 119)، وبالأخص ابنه المكوم أحمد الذي ولاه الجند وما والاها، وقريبه سبأ بن أحمد الصليحي الذي ولاه حصن أشيح وما والاه، وصهره أسعد والاهاب الذي ولاه زبيد وتهامة. وحين مات أسعد في السنة نفسها (456 هجرية / بن شهاب الذي ولاه زبيد وتهامة. وحين مات أسعد في السنة نفسها (456 هجرية / 1066م).

ويذكر عمارة أن الصابحيين كانوا متسامحين مع خصومهم، مستدلا على ذلك من أنهم لم يقتلوا الزعامات الذي أزاحوها عن نفوذها واحتفطوا بها في الأسر "في ضيافتهمة. يؤكد هذا التسامح سيرة الأميرين، وهي التي تتحدث من وجهة نظر معادية حاربت الصليحيين. قمع أن آل القاسم العياني كانوا يتولون زعامة المعارضة القبلية للصليحيين في المناطق الشمالية، فإن الصليحي كلما أسر رجلاً من رجالهم، أبقاه معه، ثم أطلقه دون أذى. وبعد توالي أسرهم وإطلاقهم مرات اضطروا إلى الخروج من ساحة المعركة خلال مدة على الصليحي، مما سهل له السيطرة على اليمن في فترة قصيرة. ومن علامات تسامحه أنه أبقى في زبيد على القضاء السني ولم يفرض مذهبه على الآخرين. وقد نجح في إقناع الخليفة القاطمي المستنصر بإلحاق مكة بالصليحيين، إذ زارها على الصليحي سنة 455 هجرية / 1063م باعتبارها تابعة له.

ويبدو أن ظهور الدولة الصليحية لاقى حماسة كبيرة من الفاطميين في مصر، ليس لانها ألحقت بدولتهم إقليما جديدا لم يقاتلوا للإستيلاء عليه فحسب، بل ولأنه يطمئنهم إلى أن الدوله الفاطمية ما نزال نجتذب الأنصار للإلتحاق بها، في وقت بدأت تباشير روالها في الطهور في الأفالم الراقعة نحب سيطرتها. كما أن اليمن تمكن الفاطميين من الساء على طربق المحاره الحربين عبر البحر الأحمر، وقد زادت أهمية اليمن بالنسبة الدامل من المحارة الحربية على معاد، وملاحقتهم للإسماعيليين في المناطق المدين من طريق العراق والشام المدين من طريق العراق والشام المدين من طربية العراق والشام المدين من طربية العراق والشام

وبي ربيع الاخر سنة 458 هجرية / مارس 1066م وصل إلى على الصليحي سجل من المستنصر يقضي بتعيين المكرم أحمد ولها للعهد بعد موت إبنه الأعز في زبيد وهو الذي كان بعد اخلافة أبيه (عيون، 7/ 95 - 80). وقد طلب من المستنصر أواخر سنة 458 هجرية / 1065م أن يسمح له بزبارته في مصر في نهاية موسم حج عام 459 هجرية / 1067م، فرد عليه الخليفة قبأنه يشفق عليه لبعد الطريق ومشقته (غاية الأماتي، 1/ 256، الصليحيون، 97). ولعل السبب الحقيقي هو أن المستنصر أراد أن يحتفظ الصليحي بحماسته وإيمانه متقدين فينشغل بتوطيد سلطته في اليمن، خوفا من أن يرى في مصر تشتت زعامة الدولة الفاطمية وتصارعها، وسيطرة الوزراء الفعلية على الحكم بحيث كان الخليفة بلا سلطة حقيقية في تلك الفترة المتأخرة من ناريخ هذه الدولة قبيل بحيث كان الخليفة بلا سلطة حقيقية في تلك الفترة المتأخرة من ناريخ هذه الدولة قبيل

لكن الزيارة ما كانت لتتم لأن علي الصليحي قتل في طريفه إلى الحج، يوم السبت

11 ذي الفعده سة 450 هجريه / 24 سسم 1901م، على أبدي الحاجبين اللبي دانوا بحاوات استعادة حكمهم لتهامة، وأسرت روجه أسماء بنت شهاب. وأدى مقتله إلى هرب جميع من كان معه من الزعامات القبلية والإقطاعية التي عادت إلى مناطقها الخروج على سلطة الصليحيين، مما اضطر ابنه المكرم أحمد لأن يخوض معارك كثيرة لاستعادة ما كان تحت سلطة أبيه. وكان بقاء أمه في الأسر في أيدي النجاحيين عامل الحريض يحفزه وأنصاره على الإسراع في تحريرها واستعادة زبيد.

وحاولت الإمامة الزيدية المشاركة في هذا التمرد شبه الشامل الذي وجدت الدولة السليحية نقسها في مواجهته عقب موت على الصليحي. فقد جمع الداعي حمزة بن إلى هاشم (جد الإمام عبدالله بن حمزة الذي سنتحدث عنه فيما بعد) بعض القبائل، واحرك بهم محرضا على مهاجمة صنعاء عاصمة الصليحيين أنذاك، فأرسل المكرم إليهم هسكرا قابلهم غربي يوسان (أبو الرجال، مخطوطة، 2/ 83 - 84) حيث هزم حمزة بن أبي هاشم وقتل في 21 ذي الحجة سنة 459 هجرية / 2 نوفمبر سنة 1067م. وقضي المكرم عامه الأول في الحكم في قتال متواصل لبسط سلطته، وفرض مكانته، والتجهيز التحرير أمه. وبذلك تهيأت الظروف لحشد ما يكفي من المقاتلين لاستعادة زبيد. وهو ما تم في آخر شهر صفر سنة 460 هجربة / 1067م. وحبنها انهزم سعيد الأحول النجاحي وهرب عبر البحر الأحمر إلى موطنه في جزيرة دهلك. وحاول الأمير الفاضل المباني استغلال انشغال المكرم بقتال النجاحيين في زبيد لحشد القبائل (سيرة الأميرين، 245)، قلم يجتمع معه مايمكنه من مواجهة الدولة الصليحية. وحاول التوجه بس احتمع معه من المقاتلين لمساعدة النجاحيين في قتال الصليحيين. فلما علم بهزيمة حلفائه عاد وتنقل بمن معه من منطقة إلى أخرى لتحريض القبائل (نفسه، 246). لكن سرعان ما أمردت عليه قبائل الجوف بتحريض من الصليحبين (نفسه، 247). ونجح المكرم في استمالة القبائل وأخذ عهودها بأن لا تناصر الفاضل، ولا تقدم له المساعدة (عيون، 17 105). إلا أن ذو الشرفين، أخو الفاضل، تحصن في شهارة لتبقى معقلا مهما لبني الفاسم العياني طوال الفترة التي ندرسها. وتذكر سبرة الأميرين أن الفاضل وذو الشرفين كانا بتقاضيان من بني نجاح في فترة من فترات قتالهم للصليحيين مبلغ ألف دينار شهربا التمويل قتالهم (نفسه، 252). وفي هذه الفترة تمكن ذو الشرفين من عقد تحالف مع سلطان مسور المنتاب (مسور حجة) لمواجهة الصليحيين في السفوح الغربية (تفسه. 264). لكن السلطان بعد أن استعاد سلطته على ما كان قبل ظهور الصليحيين تحت نفوذ سلاطين مسور من بني المنتاب طود ذو الشرفين من منطقته، مما اضطره للعودة إلى شهارة (نفسه، 267). وحبسها اصطر العاضل ودو الله وبن إلى ترك الحرب المساكثرت عليهما مواد [ نفقة ] الأجناد [ المقاتلين القبليين ] ورأوا تغير أحوال الرعاياه وذلك سنة 467 هجرية / 1075(1075)م (غاية الأماني، 1/267 - 268). فانسحب الفاضل إلى الجوف حتى قتله القبائل فيما بعد، واستقر ذوالشرفين في شهارة حتى مات (سيرة الأميرين، 293). ويبدو أن صعدة ظلت تابعة للصليحيين حيث انقطعت فيها الخطبة للهادي، مما دفع الفاضل للتعاون مع آل الهادي لأول مرة لجمع القبائل وإخراجهم منها قبل السحابه إلى الجوف (نفسه، 258).

ومما يلفت النظر أن المكرم اهتم بتنظيم أمور ميناء عدن وجباية المكوس على البضائع الواردة والصادرة. فلأول مرة تذكر التواريخ تولية وال في عدن على ما يأتي من البر وآخر على باب البحر.

وعلى الرغم من النجاحات التي حققها المكرم الصليحي بعد توليه الحكم، قان نهرذ الدولة الدالمجية أثناه حكمه في المناطق القبلية الواقعة إلى الشمال من صنعاء قد الما بالناء من شبا فشرنا وعادت فيها السلطة إلى أيدي الزعامات القبلية المحلية. وبراء مم من مود الله الفادم المالي باختلافهم بعد موت ذو الشرفين محمد بن جعفر. من نااه ما باله من من وجود الكثير من أل الفاسم العباني ممن شاركوا معه في الاعدال مثل أخد أحمد بن حعفر، ومن أقاربه الحسن بن إبراهيم، وحميدان بن الفاسم، ونظر إلى تقديم ذو الشرفين لابنه ليؤم الناس بصلاة العبد تعبينا غير مباشر له خليفة لأبيه. وكانت نتيجة هذا الخلاف تضاؤل دورهم بحيث لم يعودوا قادرين على التأثير على مجريات الأمور، على الرغم من تضعضع الدولة الصليحية التي قاتلتهم وأضعفتهم فيما مضى.

وكان أكبر انتصارات المكرم نجاحه في قتل منافسه في تهامة، سعيد الأحول النجاحي الذي قتل أباء، لكن ذلك لم ينه الصراع مع بني نجاح، حيث هرب جياش بن نجاح إلى الهند وسيعود بعدها لاستعادة زبيد.

وفي أيام المكرم بدأ الفصل في البمن بين الدولة والدعوة. فقد جعل أمور الدعوة إلى القاضي لمك بن مالك الحمادي الذي عاد لنوه من مقر الخلافة في مصر يحمل مرسوم تقليد المكرم خلفا لأبيه، بعد أن التقى في مصر بالداعي المؤيد الكرماني، وسمي القاضي لمك قداعي القلماء بينما اعتبر المكرم قداعي السيف، (عبون، 7/83).

وبهدو أن المكوم لم يكن متصابعا في أمور الدعوة، وإنها كان محود حاكم انتقابت إليه الداملة بالورائة، في وقت نحاج الدعوة إلى بدل جهد لشرحها والبشير بها، في حين الداك الدولة الفاطمية في المغرب ومصر وسورية في مراحلها النهائية تبل الزوال. وكان الآرم أبضا معتل الصحة، وهو ما لم يمكنه من تحمل أعباء الحكم، في مرحلة كان الداكم فيها يحتاج إلى خوض معارك مستمرة للإبقاء على سلطته. ولذلك اضطر أمام الملاقل المستمرة في المناطق القبلية الشمالية، وبسبب ضعفه الجسماني بعد أن أصيب الملاقل المستمرة في المناطق القبلية الشمالية، وبسبب ضعفه الجسماني بعد أن أصيب المناف خصبة توفر دخلا المائلج، إلى نقل عاصمة دولته إلى جبلة، ليضمن وجودها في مناطق خصبة توفر دخلا الكثير من الجهد للسبطرة عليها. وأدى موض المكرم إلى تولي زوجته سيدة بنت أحمد الكبر من الجهد للسبطرة عليها. وأدى موض المكرم إلى تولي زوجته سيدة بنت أحمد المؤن الحكم، وترك الصليحيون واليا في صنعاء أحد قادة عسكوهم من يام هو عمران الأفضل اليامي، الذي ستستقل أسرته فيما بعد بحكم ما استطاعت من المناطق الفرية من سنعاء، وستلعب دورا مهما في تاريخ الفترة التي ندرسها، واشتد الموض على الخرم حتى احتجب تماما عن الناس، وتحلى عن شتون الدولة لؤوجته، ومن هنا بدأ الخرم حتى احتجب تماما عن الناس، وتحلى عن شتون الدولة الوجته، ومن هنا بدأ الخرم حتى احتجب تماما عن الناس، وتحلى عن شتون الدولة الوجته، ومن هنا بدأ

وبعد تولي امرأة شئون الحكم والسلطة في مجتمع إسلامي تقليدي أمرأ غير عادي. المرأة الريفية في السفوح الغربية من البسن خصوصا، ويمكن إدراك أهمية تولى المرأة الريفية في السفوح الغربية من البسن خصوصا، ويمكن إدراك أهمية تولى المرأة الديان الحكم في البسن حينها إذا عرفنا أن الأمير الزيدي الفاضل الفاسم بن جعفر العباني كان يفرض الحجاب على زوجاته أمام أبناته البالغين من زوجات أخرى (سيرة الأمبرين، 292 أ). ويمكن أن يعود تولي امرأة للسلطة إلى ما قد تكون الدعوة الإسماعيلية عرفته في بعض حلقاتها من اشتراك للوجال والنساء في اجتماعات مناقشة أور المدعوة، مما جعل القائمين على رعاية الفيم المتوارثة يبالغون في تصويره لدرجة الفول إنهم يبيحون المحرمات في ما عرف من تزوير تاريخي أطلق عليه خصومهم الدول إنهم يبيحون المحرمات في ما عرف من تزوير تاريخي أطلق عليه خصومهم المعالمة الإمام). ومع ذلك يبدو أن سيدة بنت أحمد كانت تجيد القراءة والكتابة، وتحفظ الأخبار والتواريخ، ملمة بأبام العرب. وهذا تأهيل ليس معتادا في مجتمع تغلب عليه المرأة أي فسط من التعليم إلا في النادر، ولذلك كانت تلقب عائم العبد العميد، ولا تنال فيه المرأة أي فسط من التعليم إلا في النادر، ولذلك كانت تلقب بالنبس العسفري (عمارة، 260 - 261) بالمقارنة مع بلقيس الكبرى التي يذكر العهد الغيم أنها كانت ملكة سبا، وإن لم تؤكد ذلك النقوش بعد، ومع ذلك يبدو أن الغلبة الأبيم أنها كانت ملكة سبا، وإن لم تؤكد ذلك النقوش بعد، ومع ذلك يبدو أن الغلبة الأبي وخشها على راس السلطة في اليسن لم تكن كافية لإقناع الخليفة المستنصر، أو

الممسكين بالخلافة باسمه، برفعها من حدود الدعاة إلى مقامات الحجج، وفقا لمصطلحات الإسماعيلية (عيون، 7/131). ودار جدل حول استحقاقها لدرجة الحجة، وهي درجة تلي درجة الداعة أو باب الأبواب. وعادة يكون الحجة معثل الإمامة (الصليحيون، 144، هامش 3). فقد رد الخطاب بن حسن الحجوري، وهو من سيلعب دورا مهما في فترة حكمها، على المعترضين، القائلين إن الإناث لا يستحققن رتبة الحجة، قائلا إن المظاهر الجسمانية من تأنيث وتذكير لا قول بها، ولا عمل عليها. فقد وخديجة زوجه، ومريم الإناث وهو في أعلى الرتب، كفاطمة بنت النبي (ص)، وخديجة زوجه، ومريم العذراء، ونجد على العكس من هو ظاهر بصفات الذكر وهو في أسفل رتبة من رتب الإستحالة. وهكذا فالذكورة والأثوثة من الصفات الجسمانية والخطاب الحجوري هنا لا يجادل ليدعو إلى المساواة بين الرجل والمرأة، بل يستخدم النظاهرية التي لا تفصح عن الحقيقة الباطنة بحيث يحكم على العقل أنه ذكر أو أنثى. والخطاب الحجوري هنا لا يجادل ليدعو إلى المساواة بين الرجل والمرأة، بل يستخدم الناوبل المعروف في الفكر الإسماعيلي ليدلل على أن الذكورة من حيث هي قيمة من فيم الفروسية نعني كل الخصال الحميدة. فمن فعلها اكتسب صفة الذكورة الباطنة باسرف النظر عن جنسه الظاهر. وبذلك تتحول الذكورة والأنوثة إلى قيمتين معنويتين معنويتين

وبدا الدولة الدولة الناطية في مصر لم يلق قبولا في الأوساط الممسكة بالخلافة. والسماعيلية والمسلمة الدولة الدولة الداولة الداولة المستصرية تحوي رسائل من الخليفة المستنصر إلى الصليحيين في اليمن بأمر فيها سيدة بنت أحمد بإقامة ولدها الصغير علي، الذي لا يتجاوز العاشرة من عمره، وتحرير جميع المراسلات الرسمية باسمه (عيون، 7/129). ويوجد سجل آخر يدعوها إلى ظاعة ولدها الصغير، ولأن الخليفة يدرك أن هذا الطفل ليس إلا رمز لا يقدر على شيء، حرص على أن ينصحها بأن تستعين بأهل الدعوة في اليمن، وإذا كان الجدل في اليمن يدور حول استحقاق النساء لرثية الحجة، فإن الجدل في بلاط الخليفة المستنصر في القاهرة كان يدور حول جواز تولي الطفل للحكم بحجة أنه إذا جاز تولي الطفل الإمامة، وهي مكانة تلي النبوة، جاز ذلك في الدعوة، لكن مشكلة تعيين الخليفة لعلي بن المكرم خليفة لوالده لم تحسم الجدل، لأنه توفي بعد وفاة أخبه الأصغر منه، وترك أمه تواجه الطامعين في السلطة مجردة من كل غطاء شكلي، وفي مقدمهم سبا بن أحمد الصليحي الذي تحرك بعسكره لاحتلال جبلة وأخذ السلطة منها بالقوة إذا رفضت الزواج منه، وتوسط الوسطاه، وتدخل الخليفة الذي رأى ذلك حلا لا بديل عنه الزواج منه، وتوسط الوسطاه، وتدخل الخليفة الذي رأى ذلك حلا لا بديل عنه الزواج منه.

المعفاظ على السلطة الإسماعيلية في اليمن. وتجمع الجميع للضغط عليها حتى قبلت المامته في مقام الدعوة والملك. لكنه لم يمض سوى شهر في جبلة ثم غادرها لتبقى ما ممسكة بالموقف في جبلة، وتبقى سلطة سبا طليقة في المناطق التي يحكمها حتى مان سنة 492 هجرية / 1098 (1099)م، أي قبل موتها بأربعين سنة. وهكذا لم تنول الملة بسهولة ويسر، بل ثار الكثير من المنازعات بين الصليحيين حول توليها. وإذا الم سبا بن أحمد الصليحي قد حاول فرض سلطته عليها بالقوة والحيلة معا (تمثلت الما في فرض زواجه منها)، فإن آخرين طمعوا في خلافة زوجها المكرم وإن لم ساوا حد شن الحرب عليها كما فعل سبا.

وأمام هذه الصعوبات كان متوقعا أن يتم الفصل بين الدولة والدعوة في فترة المها. فقد انتزع الأمرين عمليا سبأ بن أحمد في فترة زواجه بها، في حين ظلت الفلة على القاضي لمك ولقبته بداعي البلاغ، بعد أن كان في حياة المكرم يسمى القلم. وعندما توفي سنة 510 هجرية / 1116م حل محله ولده يحي بن لمك.

وكانت سيدة بنت أحمد والصليحيون قد اتخذوا موقفا مواليا للمتولي للخلافة بعد المسام الفاطميين في مصر على إثر موت الخليفة المستنصر سنة 487/ 1094م، ووزيره الله الجمالي الذي كان الحاكم الفعلي طوال عشرين سنة. فقد انقسموا حينها إلى ان ما تزال الإسماعيلة ممثلة بهما، هما النزارية الذين ناصروا نزار بن المستنصر، الباهن الأكبر للخليفة ومن ثنتقل الخلافة إليه وققا لنظرية الإمامة الإسماعيلية، ومستعلية ا , وا أحمد المستعلى بالله بن المستنصر، مسنودا بالوزير الأفضل بن بدر الجمالي، ١١ ٪، أصبح وصيا على الخليفة، يحكم باسمه. ولما توفي المستعلي سنة 495/ 1101م والله الصليحيون الولاء لإبنه الآمر، وهو طفل لم يبلغ السادسة من العمر، أقامه الهدير الأفضل ونصب نفسه وصيا عليه كما كان وصيا على أبيه. وعند ما تقدم العمر ١١، اكة سيدة بنت أحمد أوكلت أمر الدعوة إلى الذؤيب بن موسى الوادعي. بل إنها ن فتل الآمر بن المستعلي في 2 ذو القعدة سنة 524 هجرية / 1130م وكان له كما ١٠, من سجل وصل إلى اليمن، طفل إسمه الطيب، اختفى فقبلت قول رجال الدعوة ١- دخل دور الستر، وحبنها أعلنت نفسها كافلة الإمام الغائب، ولم تقبل تولي الحافظ المجيد بن أبي القاسم بن المستنصر، لأن الإمامة في الإسماعيلية تنتقل من الأب إلى الإبن وليس إلى الإخوة وأبناء الأعمام. وحول القول بغيبة الإمام يقول أكبر مؤرخي الإسماعيلية الداعي عماد الدين إدريس الأنف في القرن التاسع الهجري وما زال الستر إلى هذا الأوان، والإمامة جاربة في الإمام الطيب . . . ٥ (العيون، 7/ 201). وحينها

أقامت الملكة الصليحية الداعي الوادعي داعيا مطلقا للدعوة الفاطمية في كل مكان، ولم تعد تابعة لمصر. واستعان الوادعي بالخطاب بن أبي الحفاظ الحجوري وأطلق عليه لقب مأذون، والمأذون يأتي بعد الداعي المطلق، ليستعين بمركزه القبلي في حجور الشام، في السفوح الشمالية الغربية من اليمن. وقد ظل الحجوري على ولائه للدعوة الإسماعيلية حتى بعد سقوط دولة الصليحيين ودخول الدعوة في البمن في دور الستر أو الاختفاء،

ويداً نفوذ الدولة الصليحية ينحسر شيئا فشيئا. فاستقل ولاتهم بنو زريع بالحكم في عدن وما والاها، واستقل ولاتهم الهمدانيون بالحكم في صنعاء وما والاها. وتوطد مركز بني نجاح في زبيد وتهامة. وتغلبت الزعامات القبلية في المناطق الشمالية والشرقية. وماتت الملكة سيدة بنت أحمد سنة 532 هجرية / 1137م وقد بلغت من العمر اثنين وتسعين عاما، بعد أن شاخت الدولة بشيخوختها. وبموتها مات معها نفود الصليحيين.

وبالاحظ عجز السلطة الصليحية في فترة سيدة بنت أحمد عن توسيع قاعدتها المسلمة دخست مؤمنين بدافعون عنها بالحماسة التي نشرها بها أنصار علي بن محمد الدراء من مرائل مام وحافائها، ولعل الدعوة الإسماعيلية نفسها، بما تحمل من أفكار مدرج من الماسدة الإسلامية والدين، وما نتصف به من ميل إلى التأويل الباطني، غير فابلة للإنتشار العاني في أوساط العامة، وقد تجح على الصليحي في تكييفها بحيث لا معام منها إلا بعدر ما يسمح المقام وبحسب السخاطية، ولعل هذا القدر من عدم الإنتشار بين العامة هو ما جعل الحلافة الفاطمية تختفي من القاهرة دون أن تتوك أتباء يواصلون دعوتها في مصر.

ويقل عمارة ما يهيد أن الصليحيين قد بنوا في ذروة مجدهم الكثير من المآثر في صنعاء وغيرها (ص 119 - 120)، ومن ذلك جبلة، عاصمتهم، وعرفت دولتهم بنظاء الإقطاع، من خلال إعطاء مناطق بكاملها للمقربين وقادة الجند، مكافأة وعربون ولا، كما فعلوا مع بني الصليحي، وبني الزواحي، وزعماء الياميين مثل بني زريع الذين تول عدن والمناطق التابعة لها لحكمها مقابل مبالغ سنوية تدفع للملك، وقد تكود الإقطاعات مناطق زراعية تعطى بمن عليها من مزارعين، وقد أدى هذا النظام إلى إلقا كاهل المزارعين بالجبايات بلا رقيب أو حسيب، ونقل عمارة عن وال لما رأى الما الذي يجبيه بصرف بترف قوله الدخلت النار في جمع هذا السال ثم صار إلى ما صا إليه (ص 134).

ويبدو أن العملة المستخدمة أيام الدولة الصليحية كانت الدنانير الأسعدية، نسبة إلى أسمد بن يعقر الحوالي المذكور سالفا، ودنانير حاشدية (ربما ضربها بنو الضحاك الماشديون؟). وربما استخدمت عملات أخرى قبل أن يصك المكرم الصليحي دينارا بهدايدا يقول عنه عمارة إنه ددينار اليمن اليوم» (ص 135).

#### سلطنة الياميين في صنعاء

سبق ذكر أن المكرم أحمد بن علي الصليحي لما نقل عاصمة الدولة الصليحية إلى جبلة ترك في صنعاه واليا هو القاضي عمران بن الفضل اليامي سنة 479 هجرية / 1086م. لكن صنعاء تبعت الداعي سبأ بن أحمد الصليحي المقيم بأشيح (ضوران اتس، حين أصبح سبأ الرجل الأول في الدولة الصليحية بعد وفاة المكرم، وهو الذي عين واليا له في صنعاء هو حائم بن الغشم المغلسي الهمداني معتمدا على دعم القبان في المناطق الشمالية الغربية من المدينة، لكن ضعف الدولة الصليحية الذي به بالخلاف بين الصليحيين على خلافة المكرم جعل هذا الوالي يتغلب على صنعاء والمناطق التبعة لها سنة 491 هجرية / 1098م وظل، يحكمها حتى سنة 510 هجرية النشم من السلطة، وأقامت مكانهم آل القبيب من وجهاء القبائل، وظلت في أيديه فترة من الزمن حتى افترقوا واختلفوا فيما بينهم،

و ١١٥ الفاضي عمران اليامي وبنوه قد استفادوا من عملهم مع الصليحيين فامتلك. ا ادري والدمه في الروضة وهمدان والرحية والسر وغيرها. وكانوا يختارون أراض ممروفة حصيها وعراره الناجها ترزاعي. ولم يكونو من زعماء القبائل، يل كانوا قضا بام، ممروفين بالتحصيل العلمي والأدبي. يقول أبو الرجال عن حاتم بن احمد بـ مليران البان حانسا باللمة، مجمعاً، حافظاً لأبام العرب وأمثائها وأشعارها، متكلماً و قل موج من ألواع الكلام . . . ا (مطلع البدور، مخطوطة، 1/185 - 187). والسلط حاتم بن أحمد بن عمران بن الفضل اليامي هو الذي كتب له نشوان الحميري وسد الحور العين. وقال عنه الخزرجي إنه كان شاعرا فصيحا بليغا، حسن الشعر (العسجد 76). وقد أقاموا في الروضة بالقرب من صنعاء إلى الشمال، يقوون مركزهم ومكانته. الإجتماعية بين القبائل، حتى تمكن حاتم المدكور من تولي السلطة في صنعاء وما أم: أن ينضم إليها من المناطق القريبة منها سنة 533 هجرية / 1138(1139)م، أي بعد ... من وفاة الملكة الصليحية سيدة بنت أحمد، بعد أن رأى الدولة الصليحية تضمح وتزول (العسجد المسبوك، مخطوطة، 71 - 74 و قرة العيون. 284 - 289 و ع الأماني، 1/ 279 - 282). ويقول الخزرجي إن سلطته امتدت من الحدا (نقيل العاد جنوبا إلى جمل عيال يزيد شمالا (بركة جوب) (العسجد. عسم) ، الملاحظ أن جم.. السلاطين الذين تولوا صنعاء بعد خروج الصابحس منها درءن مساد الدولة الصلوم وممن ظل للدعوة الإسماعيلية بعض الأثر فيهم. أما الحجوري، وهو مؤرخ مناً:

8.4

بالإسماعيلية، فيقول إن السلطان حاتم استمد الولاية من بني زريع (روضة، 309). لكن القول إن الزريعيين هم الذين أتو بحاتم إلى الحكم في صنعاء لا يبدو صحيحا، لأن الزريعيين لم يكونوا قادرين على بسط سلطتهم على المناطق الواقعة بين مناطقهم في الجنوب وصنعاء، وإنما قد يكون حاتم وهو الذين كان مايزال متأثرا بالإسماعيلية قد سعى للحصول على مسوغ شرعي لحكمه أمام أنصار الدعوة الإسماعيلية في المنطقة الني يحكمها، بإعلان نفسه ممثلا للخليفة الفاطمي الحافظ عبد المجيد الذي كان بنو زريع قد استخدموا الدعوة له غطاء لاستقلالهم عن الصليحيين. ويتأكد هذا القول من زريع قد استخدموا الدعوة له غطاء الزريعيين في عدن والهمدانيين في صنعاء، حتى اللهم حاربوا معا دولة بني مهدي حين خلفت دولة بني نجاح سنة 554/ 1159م. كما أنه الل على صلة بقبائل جنب الساكنة فيما بين ذمار ونقيل سمارة، وهي التي كانت للحارب مع الصليحيين، وكانت الدعوة الإسماعيلية منتشرة فيها، وماتزال عراس أثرا من الامارة.

ولم تواجه سلطة حاتم في البداية مقاومة تذكر من الزيدية في هذه المناطق، بعد أن المهور حال الإمامة وخرجت من ميدان الصراع السياسي لفترة. ولم يبق سوى بقية من (لهوذ لبني الهادي في صعدة وبني القاسم العياني في شهارة، وإن كانت المطرفية الهوجودة في هجرها، تسارس تأثيرا متزيدا فيما حولها، كما سنعرف فيما بعد. وحتى العمن قام الإمام أحمد بن سليمان سنة 532 هجرية / 1137م انشغل بمحاربة القبائل في المحرف وبوط ونجران ووادعة وغيرها، ولم بتوجه نحو صنعاء إلا في سنة 545 هجرية المحاربة الزمن، مخطوطة، 215). وسيأتي الحديث عن هذا الإمام بالتفصيل فيما

وبعد سوت السلطان حاتم في رمضان سنة 556 هجرية / 1161م تولى بعده ابنه الله بن حاتم، وهو الذي استولى على حصن شبام الغراس (كان يسمى آنذاك ذمرمر) المنذه معقلا من معاقل سلطنة الياميين الهمدانيين، يتحصنون به كلما أخرجوا من اللهمدانين، ويتطلقون منه لحماية ممتلكاتهم في فاع البون والوديان القريبة منه.

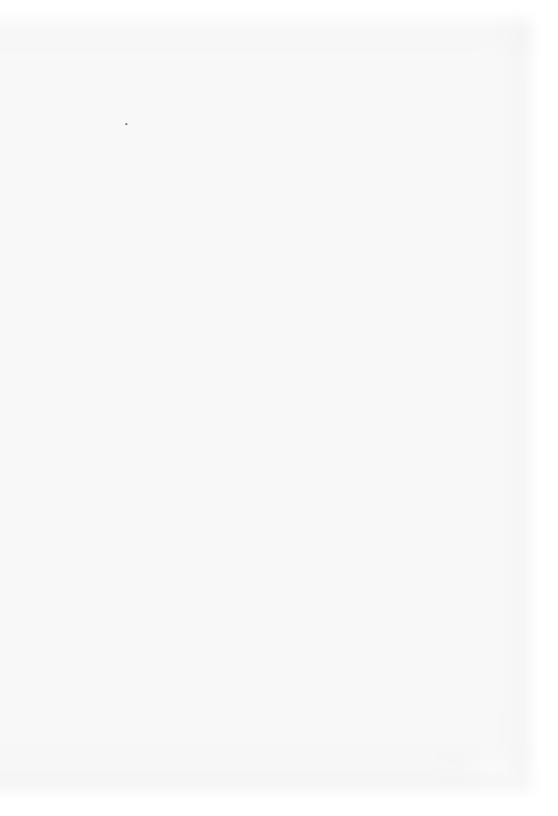
ولتأكيد انتمائهم إلى الإسماعيلية حرصوا على أخذ الخمس، وفقا للفقه الإسماعيلي (إداء الزمن، 218 - 220) إلا أن ابن أبي الرجال يورد شعرا للسلطان حاتم يتبرأ فيه من الداعي الإسماعيلي المطلق الذي ولته الملكة السليحية سيدة بنت أحمد، وهو اللاب من موسى الوادعي، ومن على بن الحسين الأنف، مأذون الداعي الإسماعيلي الطابس، إبراهيم بن الحسين الحامدي، حيث يقول:

برئت من الذؤيب ومن علي مؤاذبن عموا وغموا هداهم طموا ورويت من ماء معين شقوا بخلافهم للدين حقا

ومن مأذون همدان برئت فإن شايعتهم فلقد عميت ولو أني صخبتهموا ضميت وخالفت الغواة فما شقيت

وهذا الشعر إن صحت نسبته إلى السلطان حاتم لا يعني البراءة من الدعوة الإسماعيلية، بدليل إن بني حاتم ظلوا طوال حكمهم يأخذون الخمس عند الجباية حسب القضاء الإسماعيلي، وقد يكون الدافع أن السلاطين من آل حاتم لا يريدون تسليم سلطتهم إلى دعاة الإسماعيلية، حيث جرت العادة أن يتمسك القابظون على العكم بما تحت نفوذهم ويمتنعون عن تسليمه حتى للإمام الذي يدعون الناس لإنباع دعوته. إلا أن حسين الهمداني يقول إن سلاطين همدان الياميين في صنعاء اقد تحرروا من جميع المذاهب (؟) والدعوات، وأرادوا تكوين دولة شعب همدان واليمن، ولم يتمكن لهم هذا بظهور الغز (الأيوبيين) على مسرح اليمن! (الصليحيون، 270). وهذا قول فيه الكثير من المبالغة، فحاتم وأولاده من بعده قد أرادوا استغلال الفراغ الذي نب نفسخ الدولة العبليجية لحكم مااستطاعوا من المناطق القريبة من ممتلكاتهم في حذل اليوب إلى البحن إلا بعد إن كانوا قد حكموا تلك المناطق خلال ستة وعشرين سنة فضوها في مواجهات مع المنافسين المحليين ومن بينهم الإمام أحمد بن سليمان، وزعامات قبلية في همدان نفسها.

## الجزء الأول



#### القصل الأول

# الإمامة الزيدية تتراجع

كانت الإمامة الزيدية في اليمن قد شهدت بعد اندفاعتها الأولى عقب مجيء الإمام الهادي نهضة جديدة عند تولي الإمام القاسم العياني وإبنه المهدي الحسين بن القاسم الذي اعتقد انصاره بعد موته أنه المهدي المنتظر. وأهم ما في اعتقاد غيبة الإمام في الفكر الزيدي أنه أولا غريب على هذا الفكر بعد أن تطعم بالفكر المعتزلي المعروف بمنهجه العقلاني، وأنه ثانيا يلغي فرض إقامة إمام حاضر بشخصه يتولى قيادتهم في العمل لإقامة الإمامة. ولم يجد قدوم أبو الفتح الديلمي من جبال الديلم بالقرب من بحر قزوين في إعادة الإمامة الزيدية إلى الفعل على المسرح السياسي. وفي سنة 426 هجرية / 1035م حاول أحد أحفاد عبدالله بن الحسين، أخو الهادي، وإسمه أبو هاشم الحسن بن عبدالله عدالرحمن، الذي اطلق عليه لقب النفس الزكبة تشبيها له بمحمد بن عبدالله إن الحسن بن الحسن بن الحين بن علي بن أبي طالب لزيادة مكانته بين الشيعة. لكنه لم يسم المسه إماما، بل اكتفى بمرتبه أدنى هي ١٤١٥، مما يدل على تقدير لصعوبات إعادة الإمامة إلى الفعل، وهي الصعوبات التي أجبرته بعد سنة ونصف من المحاولات اليائسة أمل الإنسحاب بهدوم، والتخلي عن أي طموح سياسي، حتى أن زبارة لم يذكر أي أهى عنه في ناريخه الرسمى للإمامة (أثمة البمن).

وحاول حمزة بن أبي هاشم القيام محتسبا دون الإقدام على ادعاء الإمامة، لكنه أدل سنة 459 هجرية / 1067م، دون أن يحقق نجاحا يذكر. وهكذا فرض نجاح المسليحيين نفسه على الزيدية، فلم يعد أحد منهم يخرج، لا إماما ولا داعيا ولا المسليحيين نفسه على الزيدية، فلم يعد أحد منهم العياني. وقد أدى هذا الضعف إلى الم استفادة الإمامة من تراجع نفوذ الصليحيين في المناطق الشمالية، ولذلك تولت الرهامات القبلية المحلية ملء هذا الفراغ، وبخاصة السلاطين الياميين الذين سموا الله الماميين، للتأكيد على صلتهم بالفبائل الشمالية، ومن مظاهر تضعضع الإمامة الرابلة حينها ما يلى:

1 - وصول دعوة من إمام قائم في الجيل والديلم إلى أحد بني الهادي اسمه المحسن بن أحمد يعينه واليا على اليمن لذك الإمام الطبرستاني، وهذا يعني أن المبادرة لم تعد تأتي من آل الهادي أنفسهم، بل بأتي تحريضهم من بعيد محاولا دفعهم لإحباء إمامة اعتبروها دائما ملكهم المكتسب. لكن هذه المحاولة انتهت بمقتله على أيدي الحدادين في صعدة سنة 511 هجرية / 1117م ،

2 - خروج شخص آخر من آل الهادي يدعى علي بن زيد سنة 531 هجرية / 1136 القرآن كما 1136 القرآن كما 1136 القرآن كما تقرأه العامة من الناس. ويصقه مؤرخ الزبدية، يحي بن الحسين بن القاسم بصورة مهذبة، قائلا إنه كان قليل العلم ولم يحرز الشروط الإمامة!. (غاية الأماني، 1/294 مهذبة، ولا تذكر له سيرة الإمام أحمد بن سليمان من فعال سوى أنه سجن حجاج صنعاء عند مرورهم بصعدة في طريقهم إلى الأماكن المقدسة، واستولى على امتعتهم، حتى استخلصوا أنفسهم منه بدفع أربعة آلاف دينار أرسلوا من بأليه بها من منازلهم (مخطوطة، ق 13).

وما الطهر والما دبيرا من عدم الدراية بإدارة شئون السياسة والحرب، إذ أشار علبه معلى المدارة بالنو حه إلى وبنعاء الذي بثير اسمها رغبة القبائل في اغنائه الحرب، المده الله أن يتوجه من معه من أنصاره إلى شغلب ليقيم في جبل هناك «فاستثقله أها للك الجهة لكثرة النفقة، وتمالأوا على الغدر به وبأصحابه، وكان أهل الجهة يحملون إليهم الطعام كل يوم، فاجتمع منهم في بعض الأيام قدر خمسمائة نفر، وحملوا إليه التنمام على عادتهم وقد ستروا أسلحتهم تحت ثيابهم، ثم وثبوا على أصحاب على برزيد فقتلوا منهم قتلا ذريعاه، وكان هو بين من قتل (نفسه). ومن اهم من تبعه أحمد بالميمان الذي سنتحدث عنه فيما بعد عندما كان عمره 31 سنة. كما تبعه نشوان باسعيد الحميري (سنتحدث عنه فيما بعد أيضا)، بل إن الحجوري يقول إنه خراستجابة لقصيدة نظمها نشوان يدعو فيها الحائزين على شروط الإمامة إلى الخروج (ص

هاتان المحاولتان البائستان تدلان على أن انتصار الصليحيين قد جعل الإمام الزيدية تتراجع بحيث لم يعد أحد ممن تتوفر لديهم شروط الإمامة، أو بعد شرورطها، يقدمون على القيام بأمرها، وانتقلت بذلك السلطة في مناطق تفوذها إلى السلطنات التي تعتمد في حكمها على العلبة المحد، دو دون عاجة إلى نظرية للإمام

نستند إلى أدلة نقلية من الكتاب والسنة. بل إن قيام إمام شبه أمي في الزيدية الآخذة الملم الكلام المعتزلي بما تضعه من شروط لتولي الإمامة، أمر يدل على أن درجة النراجع قد بلغت مدى لا يستهان به. لذلك لم يكن غريبا تجاهل زبارة، وهو المؤرخ الرسمي للإمامة، ذكر هذبن الداعيين في كتابه (أئمة اليمن). ومع ذلك ينبغي القول إن النشار علم الكلام بما يثيره من جدل ومن رغبة في المعرفة لم يخب، ولم ينته. فقد لولت المطرفية هذا الدور بامتياز كما سنعرف فيما بعد. لكنها تولته بما سيعرف عنها من ميل نحو التشدد في شروط الإمام إلى درجة قال عنها الإمام عبدالله بن حمزة فيما الامامة، ولعل المعركة بين الداعي علي بن زيد وأهل شظب تعطي الالة أخرى حيث كانت شظب في مرحلة من مراحل نطور المطرفية مركزا من مراكز المن مراكز الشارها، وقيها وجدت هجرة من هجرها.

#### الفصل الثاني

# ا**لمتوكل أحمد بن سليمان** (532 هجربة / 1138م - 566 هجربة / 1171م)

كان أحمد بن سليمان، الذي يعود نسبه إلى الهادي يحي بن الحسين، قد خرج مع الهام؛ لا تتوفر فيه (شروط الإمامة)، هو علي بن زيد الذي تحدثنا عنه قبل قليل. وشهد ما انتهى إليه هذا الخروج من نهاية فاجعة. ثم أعلن إمامته بعد ذلك بعام، أي في سنة 532 هجرية / 1388م، وهو العام الذي ماتت فيه الملكة الصليحية سيدة بنت أحمد (أروى كما شاع إسمها بين الناس إلى يومنا هذا)، والتي بموتها لفظت الدواة السليحية النفس الأخير. وقد وجد أحمد بن سليمان اليمن مقسمة بين دويلات وسلنات ومشخات عديدة، أهمها الدولة الزريعية ومركزها عدن، ودولة بني نجاح وأسبحت عند قيامه في مرحلة الأفول. وكان سلاطين جنب يمسكون بذمار والمناط، وأصبحت عند قيامه في مرحلة الأفول. وكان سلاطين الياميين، والجوف يوالي قبليا القربية منها، وصعدة والمناطن القريبة تحتكم إلى الأعراف القبلية وإلى آل الهادي منه احتاجت إليهم. وكذلك الحال بالنسبة لبني القاسم العياني في شهارة وما يقرب منه وتهامة الشمالية في أيدي السليمانيين، بالإضافة إلى ولايات ومشيخات أصغر على طه وتهامة الشمالية في أيدي السليمانيين، بالإضافة إلى ولايات ومشيخات أصغر على طه اللهد وعرضها.

ولد أحمد بن سليمان بن سليمان في سنة 500 هجرية / 1106(1107)م مما يعنى أنه ادعى الإمامة وعمره النان وثلاثون سنة. مولده في منطقة قريبة من حوث. وتذلك سيرته أن أمه كانت منزوجة عند قيامه من شريف يقيم بحوث، وأخويه بحيى وعبدال يفيمان كل في منطقة مختلفة عن إقامة الآخر لكنها لا تبعد عن حوث إلا قليلا. إلا أوامته حين دعى إلى إمامته كانت بالجوف حيث تقول سيرته إن أولاده كانوا يقيم، هناك (سيرة أحمد بن سليمان، مخطوطة، ق 2). وبناه أنه حديل على تعليمه الأول

إلى حوث وإن كان قد تنقل لطلب العلم وبغرض التكوين السياسي والعقيدي إلى صعدة
 إلى معدة المناء عادة أبناء الأسر التي تعد نفسها للعب دور سياسي في دولة
 الإمامة. ويبدو أن أمه وزوجه كائنا من بني القاسم العياني لأنه بقول فيهم شعرا:

أولئك أخوالي وأخوال والدي وأخوال أولادي وأصلى لهم أصل

ولكنه أقام في صعدة فترة طويلة حتى أنه سيملك بالفرب منها فيما بعد مزارع في الهذي غراز وفي المرحبي وفي الضيعة (رسائل جعفر، ق 101).

وكان في مبتدا قيامه بالإمامة شابا يزخر بالحيوية والحماسة، وفارسا قويا، ومقاتلا الدا، وظل من أشد المقاتلين حتى مماته. وسنتيح له المجادلات التي احتدمت في المعدد بن تياري الزيدية أنذاك، المطرفية والمخترعة، الإطلاع على الكثير من كنب المكلام المعتزلي، وبخاصة في مرحلته الزيدية، وكذلك كتب التفسير والفقه اللهار والأدب. ولم يكن الصراع بين تياري الزيدية قد وصل إلى درجة الفراق النام الى شهده فيما بعد. فالحجوري يقول إن فريقا الزيدية بالبمن قد اجتمعا على قبول اللهار شهده فيما بعد. فالحجوري بقول إن سليمان لا تقول ذلك.

وقاء بدأ، كما هي عادة كل الأثمة منذ الهادي، بتوجيه دعوة مكتوبة الله المسلمين المناء وفيها يطالب بالخلافة الإسلامية حتى ولو كانت قدرته نقصر حتى عن الإستيلاء الممن. والدعوة المكتوبة التي يتوجه بها الإمام إلى المسلمين أصبحت الإعلان من حيث هذا القيام أحد شروط الإمامة الذي حل عند زيدبة المحل شرط الخروج المعروف عند الزيدية المبكرة. ولعل الإبتعاد عن اعتبار من جمع أنه بعني بالضبط ما يفعله الإثمة من قتال للوصول إلى ام، قد جاء للتمييز بين الزيدية والخوارج من حيث الخروج على الإمام الظالم مبدأ ال بنته الزيدية الأولى في خروجها على خلفاء بني أمية.

الله دعوة الإمام، أي إمام زيدي، بتصوير الأوضاع السياسية والدينية لعصره، الله دعوة الإمام، أي إمام زيدي، بتصوير الأوضاع القيام بأمر الإمامة، وتفرض الله على المسلمين اتباعه، من حيث أن تهاونهم في وجود الأوضاع الفاسدة التي الله المد كفرا وتهاونا في الدين يؤدي إلى سوء المصير في الدتيا والآخرة.

ام بتحدث عن عقيدته السياسية، أو نظريته السياسية، التي ينطلق منها في تناوله الله بتعدث عن عقيدته السياسية، أو نظريته السياسية لنوم استجابتهم له، المناب المناب وينتهى بعرض ما يشبه برنامجه السياسي الذي سينفذه، إذا

استخدمنا المصطلحات السياسية الحديثة، فيعدهم بأنه سيسير فيهم سيرة عادلة، وأنه سيحارب معهم من أجل الحفاظ على الدين وصلاح الدنيا. هذا بإيجاز ملخص دعوة أي إمام. وبعد ذلك تختلف كل دعوة عن غيرها بالأسلوب والبلاغة والعمق، وفقا للفترة الزمنية، ووفقا لقدرات كاتبها وسعة اطلاعه، وأحواله ومؤثراته الدينية والسياسية والثقافية.

وبالعودة إلى نص دعوة أحمد بن سليمان، الذي انخذ لنفسه عند إعلان دعوته لقب المتوكل على الله، نجدها دعوة تقليدية عادية، تتخذ السجع أسلوبا من أولها إلى آخرها، وتميل إلى الوعظ المعتاد في هذا الحال، ولا تتميز بأي خصائص بلاغية أو أسلوبية غير عادية. وهو يبين فيها قناعته بأنه المؤهل الوحيد في عصره للقيام بالإمامة فيقول الفإني لا أعلم أحدا من أهل هذا البيت . . في زماننا هذا أحق بهذا المقام، ولا أحمل لأثقاله، ولا أصبر على أهواله الجسام، مني (رسائل القاضي جعفر ' مخطوطة، ق 98). وتوضيح هذا الإقتناع مهم وإلا كان كمن يقدم على أمر ليس من حقه أن يقدم عليه. قولما انتهى الأمر في هذا الزمان إلي، وجبت فريضة النظر في الملمات علي، ورأنت ما شاع في الأرض من الطغيان، وظهر القساد، لم يسعني في دار الإسلام، ولا حار أبي في مذاهب الإسلام الكرام، أن أتسريل بسرابيل الوني، ولا أن أسدل على النبس أستار الهوينة . . . فعلمت لزوم الفريضة لي بالدعاء الحق إلى الله، والجهاد في سبيل الله. ولتصوير أحوال الزمان الذي يعيش فيه والذي يدعو الناس إلى مبايعته لتغبير أحواله يستعين بحديث منسوب إلى النبي (ص) يقول «إن بين يدي الساعة أمورا شدادا، وأهوالا عظاما، وزمانا صعبا، يتملك فيه الظلمة، ويتصدر فيه الفسقة، ويضطهد الأمرون بالمعروف. فأعدوا لذلك الإيمان، وعضوا عليه بالنواجدُّ (نفسه، ق 96). وإذا كان قد علم أنه يلزمه القيام بالإمامة، فإنه علم أيضا لزوم الفريضة على الناس بإجابة دعوته، لأن فرض دعوته لا يقوم إلا بفرض استجابتهم له. وهذا ما حاور توضيحه في دعوته. وفي سياق هذه الدعوة لا ينسى أصول المعتزلة الخمسة، فه، بدعو الناس اللي توحيد الله حتى لا يشبه بشيء من خلقه ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾، وبعدله عما نسبه إليه الظالمون . . . ﴿إِنَّ اللَّهُ لَا يَظُّلُّمُ النَّاسُ شَيًّا ولكن الناس أنقسهم يظلمون ١٠٤٠. لكنه لا يذكر في دعوته من أصول المعتزلة سوي أصلى التوحيد والعدل، ثم يشير إلى أصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ضم سباق مجموعة من المواعظ التي تشمل أمورا تتعلق بالفروع والأخلاق، مما يعد ذك. • أمرا ضوريا في دعوة مهمتها التحريض السباسي في أوساط المسلمين عامة، إذ تلقى م

خطبتي الجمعة أو بعد صلاتها ليستمع إليها المصلون وأغلبهم أميون لا يعرفون من مسائل علم الكلام شيئا، وذكر بعض مسائل علم الكلام موجه إلى العلما ممن مخوضون فيها، ولأنها دعوة سياسية وليست جدلا كلاميا فإنها تسرد المواعظ التي تحض الناس على أداء فرائض الإسلام كالصلاة والزكاة والصيام وأداء الأمانات، إلخ.

وتعطي الدعوة مكانة مهمة للدعوة إلى (الجهاد). فصاحب الدعوة، بتجربته وتجربة من سبقود من أمثاله، يعرف أنه مقدم على خوض معارك متصلة، في واقع قبلي معتاد على القتال، وهي معركة لم تنته حتى بممات أحمد بن سليمان، بل تواصلت من يعده. ولذلك يوضح أن الجهاد من الإسلام ابمنزلة الروح من الجسد، وهو واقع على كل مسلم بالنفس والمالة. الجهاد إذا واجب على كل مسلم، فإن لم يستطع أن يحارب بنفسه، حارب عنه ماله. وذلك يعني دعوة للقادرين كي يبادروا لا للقتال الحسب، بل ولتوفير المال والمؤن اللازمة لتمويل القتال. لكنه يوضح أن القتال لا يكون جهادا في سبيل الله إلا حين يكون جهادا مع الهل البيت، وممثلهم في هذه الحالة هو صاحب الدعوة. ويستعين على ذلك بحديث منسوب إلى النبي (ص) يقول الخالة هو صاحب الدعوة. ويستعين على ذلك بحديث منسوب إلى النبي (ص) يقول الماله وم عن جدنا (وكلمة جدنا في هذا السباق ذات مغزى سياسي تحريضي مهم): لا إله من عبرته، وأعون أحب إليه من أهله، وعترتي أحب إليه من عبرته،

وبعد أن يعد المسلمين، إن أطاعوه، حسن المصير في الآخرة، يعدهم في الدنبة النبصر في الأمور، والتورع عن الظلم والإمتناع عن الإختلاس، والصدق، وعدم الضغينة والحقد، والرحمة بمن اتبعه، والشدة على من خالفه، وأن يكون مقداما في الحرب، باذلا لهم المال. ويطلب منهم مقابل ذلك الإستجابة لدعوته، والطاعة لسلطته، والمسارعة إلى مساندته، وينهي دعوته بلازمة تنتهي بها دعوة كل إمام هي الأبة القرآنية الكريمة ﴿قل هذه سبيلي، أدعو إلى الله على بصيرة، أنا ومن اتبعني، وسبحان الله وما أنا من المشركين﴾. (نفسه، 96 - 98).

وقد صدرت هذه الدعوة بعد أن شارك أحمد بن سليمان، كما أشرنا سابقا، في المعركة الخاسرة التي قادها الممام شبه أمي في شظب، انتهت بهزيمته ومقتله. وحينها عاد إلى الجوف حيث كان يسكن، وكان الجوف يخضع قبليا للسلطان جحاف بن ربيع من أل الدعام، لبعد العدة لإعلان دعوته والقيام بأمر الإمامة. وتقول سيرته إن السلطان السابق من وصوله إلى الجوف، وكتب يسأله أن لا يصل إليه بمن جمع معه من القبائل، مبديا استعداده للقائه حيث برباء، سبب القحط. الخلما وقف الإمام على كتابه

غضب منه وأسرها في نفسه (مخطوطة، ق 2). وغادر الجوف بمن معه إلى برط دود أن يتمكن حتى من زيارة أولاده. وسافر حتى حط بخيران، وتابع حتى أمسى بمسلت حيث أقام عند أخيه يحي بن سليمان خمسة عشر يوما. وسافر بعدها عند أخيه الآخر. عبدالله بن سليمان في وادعه، ثم توجه إلى حوث حيث أقام عند أمه المتزوجة من أحد الأشراف المقيمين هناك. وتوجه بعدها إلى البطنة، وواصل سيره حتى وصل حيدان في خولان صعدة في جمادي الأولى من السنة نفسها. وكانت قد وصلته رسالة من هناك لعل كاتبها من الفقهاء، معها شعر ركيك شبيه بشعر الفقهاء، تحرضه على القدوم إلى صعدة. وعند وصوله اختلفت خولان الشام فيما بينها. فأقام عندهم يصلح بينهم حتى شوال من العام نفسه. وتمالأ على رفض إمامته أهل الحقل من صعدة الأجل ما نالهم من مقام على بن زيد، فصاروا لا يسمعون القائم من أهل البيث إلا و أيقنوا أنه . . . يخرب ديارهم، كما تقول سيرته. وسارع بعض بني الهادي إلى دعوة القبائل إلى نسرته فاتجه إلى ساقين حيث أمضى بعض أبام العيد، واجتمع في فلله قبائل بني مالك وبني حذيفة وبني حي وتمالأوا على رفض الإذعان لإمامته. فتوجه إلى جماعة. لكن مند اللفاء لم يصل إلى الإمام ممن وعدوه النصرة من جماعة، سوى أحد المشائم ومعه عدد من أصحابه بحملون مانة قوس وثلاثين ترسا. فلما رأى الإمام هذا التقاعس م. فهم، وصرف معهم بني الهادي حتى لا يتحمل مؤونتهم دون دخول أية معركة. - اصة وأن البلاد كانت في حال قحط اوكان لهم (الإمام وأصحابه) ثلاثة أيام علم الزبيب واللحم وذلك لعدم الطعام في ذلك الوقت من شدة القحط في البلادة (سيد أحمد بن سليمان، ق 4). فاضطر لمغادرة قبائل صعدة شمالا إلى وادعة الشمالية عن طريق نجران حيث دعاهم إلى بيعته. لكنه غادرها لعدم استجابتهم له ومعه عشرة .. المرافقين متجها نحويام الذين وجد بعضهم بحرسون زراعات لهم خوقا من هجما القبائل عليها بسبب القحط، فاستعدوا لحربه، وذلك ما اضطره للسفر إلى نجران حرز أمضى شهري صفر وربيع الأول سنة 533 هجرية / 1138م. ووصل إليه أناس ٠٠ همدان ومن جنب يدعونه لقيادتهم لحرب بني الحارث، فرفض الإستجابة لهم. وجاء رسول من الربيعة من خولان صعدة يدعونه القدوم إليهم لأنهم كانوا في حرب مع قداء مالك من خولان، فعاد من نجران تحوهم. لكنه وصل بعد أن اصطلحوا ولم يعود. في حاجة إليه فلم يستجيبوا له وطلبوا منه أن ينتظرهم إلى ما بعد الحصاد لإنشغااء. بالزراعة، ولأن السنة جديبة لا تسمح بجمع المؤن (سيرة، ق 7). فأقام في حبا شهور جمادي الأولى والثانية ورحب وشعبان ورمصان. قاما الفصت أبام العيد طا

منهم الخروج معه، فاجتمع في شهر ذي القعدة منهم معه ألف رجل ومأتي ترس كما تقول سيرته (ڨ 9)، ومعهم كبير بني الهادي آنذاك، الشريف أحمد بن يحيى بن يحيى. وسار بهم إلى ساقين، لكن يفهم من سياق الرواية أنهم عادو إلى منازلهم لأنه لم يخض بهم حربا، ولا يستطيع الإبقاء عليهم بجانبه والصرف عليهم دون فائدة. فالحرب في معارك الإئمة والقبائل تمول نفسها بنفسها عن طريق النهب أو فرض النفقة على المغلوب. ثم عاد بعدها ليطلب من بني بحر الخروج معه، لكنهم طلبوا أن يمهلهم إلى ما بعد عيد الإضحى المبارك. ولذلك أقام عندهم ينتظر اجتماعهم معه حتى ينس وسار إلى بني بحر قبل أن يعود إلى حيدان. وهطلت أمطار غزيرة لمدة شهرين أعاقت حركته. وسيرته خلال هذه الفترة تشكو قلة الأعوان (ق 10). لذلك كان أول انتصار تذكره سيرته حين تمكن من إخضاع أهل الحقل ومدينة صعدة بقبائل من بني بحر وجماعة. وعندما أحس أنه يتمتع ببعض سلطة في صعدة عاد إلى نجران ثانية أواخر جمادي الأولى سنة 534/ مطلع سنة 1140م، حيث دخل نجران الهجر مكتفيا بسلطة إسمية، تاركا السلطة الفعلية للمشائخ الذي عين لهم قاضيا يعودون إليه في القضايا التي تحتاج إلى بيان حكم الشريعة الإسلامية فبها. وظل يتنقل بين القبائل من خولان صعدة في حين خرجت نجران على سلطته بابتعاده عنها. فلما عاد إليها بدأت تصل إليه بعض القبائل معلنة الطاعة لأنه أباح نهب ممتلكات المخالفين وخراب دورهم. إلا أن القبائل رفضوا إطعام عسكره حتى بعد أن طلب منهم أن يقتطعوا ذلك من أعشار التمر. لذلك ترك ولاته فيهم وعاد إلى صعدة التي وصلها في الثامن عشر من المحرم سنة 535/ 1140م. ومن علامات مضاء سلطته بين قبائل صعدة أنه حد شارب خمر تحصن بقبائل الربيعة، وهي قبيلة ما كان ليستطيع إجراء الحد على من طلب حمايتها لو لم تكن سلطته نافذة بعض الشيء فيها.

ومن غرائب ذلك الزمان أن سيرته تورد دعوة وصلته من السلطان حاتم بن أحمد اليامي، الذي كان يحكم صنعاء والمناطق القريبة منها، يدعوه القدوم إلى صنعاء وبسط سلطته عليها. وممن شارك في هذه الدعوة القاضي أحمد بن عبدالسلام، والد القاضي جعفر، الذي سيكون له دور كبير في انقسام الزيدية إلى مطرفية ومخترعة (سنذكره فيما بعد بالتفصيل). ومصدر الغرابة في هذه الدعوة أن السلطان سيتحارب طويلا مع الإمام فيما بعد. وبذلك تبدو هذه الدعوة كمن يدعو خصما لدودا لمنازعته سلطته ومحاربته.

فأزمع أمير المؤمنين مشمرا ودع صعدة، واصعد إلينا، ونجرانا

فتملأنا بالعدل ظهرا وبطنانا

فعما قليل تملك الأرض دوننا

كأني به، من غير شك، وخيله تجول على دربي دمشق وغمدانا

لكن الإمام لم يكن في حال يمكنه من الذهاب إلى صنعاء، لانشغاله بمحاولة بسط نفوذه على قبائل يصعب السبطرة عليها. وكلما حاول جمعهم من حوله لخوض معارك توسيع رقعة دولته الفضوا من حوله سريعا أو صرفهم لقلة المؤن الضرورية لتغذيتهم. فالمحاربون متوفرون لكن يبدو أنه لم يكن قادرا على الصرف عليهم ولا على إغرائهم بقرص للنهب تغني عن انتظار ماني بده. لذلك لم يستجب لتلك الدعوة الغربية. وقد تكون تلك المكاتبة جاءت بتأثير القاضي أحمد بن عبدالسلام وولده جعفور فقد كان جعفر أنذاك على صلة بالمطرفية جعلته يترك مذهب أبيه الإسماعيلي ويعتنق مذهب المطرفية الزيدي، وهو ما سنتناوله فيما بعد. لكن رد الإمام موجه إلى السلطان حاتم، حيث جاء فيه شعر يقول:

مراتبه تعلو السماك وكيوانا حلبف المعالى حاتم الأوحد الذي ومن ترتجي مئه مقاما ومصرة ثم يذكر بعد ذلك القاضى أحمد بن عبدالسلام قائلا:

> وخص به قاضي القضاة فلن يري أبا الخير محمود الشمائل أحمدا وقل لهمو يستبشروا بنهوضنا

> > (سىرق ق 18)

يذكرنا ما كان من سبق همدانا

كأخلاقه إنسان عينى إنسانا حميد المساعى أرفع الناس بنيانا إنى اليمن الأقصى وذلك قد أنا

ولعل هذا البيت الأخير يفسر هذه الدعوة الغريبة. إذ يبدو أن ما أراده حاتم تحالفا بينه وبين الإمام أحمد بن سليمان لحشد القبائل للإستيلاء على مناطق الجنوب والوسط، أو ما سماه الإمام (اليمن الأقصى)، لمل، الفراغ الذي خلفه غياب الدولة الصليحية بعد موت الملكة الصليحية. ولعل السلطان حاتم رغب في ذلك بمفرده، فوجد صعوبات في حشد القبائل تحت رايته، لذلك أراد الاستعانة بالإمام في حشدهم. لكن الإمام لم يستجب حينها ولم ينجه نحو صنعاه إلا بعد عشر سنين من هذه المكاتبة، وإن كان في تنقل في تلك السنة من منطقة إلى أخرى ومن قبيلة إلى أخرى إلى أن وصل إلى عذر لأول مرة. ولعله كان يحاول جمع القبائل من حوله للإنجاء بهم جنوبا تحو صنعاء، وإن كانت سيرته لا تقول ذلك. بل تصف تنقله من قرية إلى أخرى، ومن عشيرة إلى أخرى، حتى لتبدو تنفلاته هدفا في ذانها وليس وسيلة لجمع

المقاتلين لتحقيق مشروع أكبر. واستقر به المقام في الجوف عند أولاده حيث مكث بينهم ثلاثة أشهر، وترك مرافقيه من خولان صعدة يعودون إلى بيونهم. وبعدها أرسل لأنصاره من صعدة فوصلوا، وحشد ما استطاع من أهل الجوف واتجه بهم إلى شوابه حيث أقام خمسة أيام حتى ظن أهل صنعاء أنه قادم إليهم. ووصلته مكاتبات ممن تسميه سيرته عأهل اليمن والمقصود باليمن هنا الجنوب، يستعجلونه القدوم، فرد عليهم يسألهم الإنتظار حتى يتمكن من جمع عساكر كافية (السيرة، في 18 - 19). لكنه عاد إلى الجوف ثم توجه من فوره إلى صعدة ليدخلها في موكب كبير يليق بإمام. وأقام بالجبجب من صعدة شعبان وأغلب رمضان. وعمل على تأمين الطرقات لأن بعض القبائل كانت تحترف ما يسمونه (الصحابة) أي توفير الحماية للمسافرين مقابل دفع مقابل نقدي. ولم يأت آخر شهر الحجة جمع حشدا من القبائل وتوجه بهم لاستعادة وأن البلاد أجدبت. وفي آخر شهر الحجة جمع حشدا من القبائل وتوجه بهم لاستعادة سلطته في نجران، وانتصر على خصومه الذين هربوا إلى بام ونهبت بيوتهم، في مطلع منة كحدرية / 1111م. ووصلت إليه يام تعلن ولاءها تجنبا للقتال. فعين واليا على منا الحارث وعاد إلى صعدة ليقيم في منزل له بالجبجب.

ولما لم يستطع جمع المقاتلين للإنجاه إلى صنعاء بسبب قلة المال، كتب إلى السلطان حاتم يطلب مساعدته قائلا:

وهذا وقت ما قد قيل حقا وواليهم أبو طي المجازى يساعدنا إلى ما نشتهبه وقاضيهم أبو الخير الذي قد

أجيبوا دعوة الداعي بنصح فأنتم موسعون بالا اعتذار (ق 27)

وهم أهل لذاك بلا محال ابن عمران المقدم خير وال فيسعده ويسعد من نوال تسربل بالوقار وبالكمال

أملونسي بلجييش أو بلمال من الأبطال، والمال الحلال

ولا يبدو أن السلطان حائم استجاب لهذا الطلب. لأن الإمام لم يتوجه نحو المجنوب، بل ظل يتنقل بين قبائل خولان صعدة كعادته في عدم الإستقرار في مكان واحد. وتذكر سيرته أن القبائل كانت تأخذ عليه منعهم من النهب، وأنه سمح لجماعة المدا في نجران في المرة الماضية (ق 29). إلا أنه كان يعمد إلى خراب حصون خسومه وكبس أبار مائها حتى لا يبقى لهم أثر (ق 31). وحينها تمرد الجوف على

سلطته فجمع حشودا من قبائل صعدة وغيرها، وتوجه بهم لقتال المتمردين في جمادي الآخرة سنة 536 هجرية / 1142م. وبعد حرب تصالح معهم واقتسموا بينهم تحمل نفقة العسكر القادمين معه، ليعود إلى الجبجب في صعدة. وظل في مناوشات مع القبائل القريبة من صعدة بتحريض من آل الهادي، وبخاصة من الشريف أحمد بن يحيى بن يحيى، فدخلوا صعدة واخرجوها عن سلطته. ولم يكن بنو الهادي ينظرون إلى إقامته في منطقة نفوذهم بين قبائل صعدة نظرة ارتياح. وخرج حينها إلى بطنة خولان صعدة، في ضيافة أحد مشانخها ليبقى هناك طوال سنة 538 هجرية / 1143(1144)م. وفي موسم الحج أرسل وهو في هذا الحال من تخلي القبائل عنه رسائل إلى أشراف الحجاز يظلب منهم مساعدته بالخيل والرجال لبسط سلطته. ولا يبدو أن هذه الرسائل وجدت إذانا صاغية إن وصلت إلى من أرسلت إليهم.

وخرج إلى نجران من جديد بعد أن جمع عسكرا من القبائل الواقعة بين صعدة ونجران، مثل سنحان وبني شريف ووادعة، لقتال بني الحارث، فخربوا دررا وقطعوا مخيلا، وحاصر حصن كوكبان المتحصن فيه بنوالحارث، وكبس الخندق المحيط به ومن الغربب استخدام بني الحارث نفطا يحرق أعداءهم، وكان لهذا السلاح أثر ثبط عرائم الحولانيين المقاتلين مع الإمام، فعادوا إلى مناطقهم، وعاد الإمام إلى البطنة بعد أن أحرب ما استطاع من منازل بني الحارث، وحينها نقل أهله وأولاده من الجوف إلى الجبجب لبستقر بها. وسار بعد مدة إلى هجرته بحيدان مقيما عند شيخ فيها تصفه سيرة الإمام بأنه عكان من أكثر خولان عبادة وورعا وعلما (ق 41). فأقام هناك سبعة أشهر، الف خلالها أهم مؤلفاته وهو كتاب (حقائق المعرفة) سنة 539 هجرية / 1144 (1145)م، موكلا ما تبقى له من سلطة إسمية على مدينة صعدة وبعض قبائل خولان إلى ولاة من مشائخها،

وكان ولاته على المدينة المافون أخذ أموال من أهل صعدة في كل حركة يتحركها الإمام لمخرج لهم ولغيرهم (عند خروجهم للقتال معه أو خروج غيرهم)، يجمعون في كل مخرج من الخمسمانة دينا وأكثر من ذلك، فيعطون منها أهل الفساد شيئا قريب ويأخذون الباقي لأنفسهم، فلما أبطأ عليهم ولم يرد يخرج المخرج (لم يعد يرغب في الخروج للقتال) أهملوا أهل صعدة وقالوا لهم من أراد بعمل شيئا فيعمله . . . فعلم الإمام بذلك، فكاتبهم وعاتبهم فلم يردوا له جوابا شافيا، فعزم على المخرج إليهم . . . فلما سمع أهل صعدة بذلك جمعوا ثلاثمانة دينار فأعطوها الوالي فتصالح مع الإمام (ق 41). وفي هذا الإقتباس تتضح طبيعة الحرب المستعرة الذي وجد الإمام نفسه

بخوضها، يتنقل من قبيلة إلى أخرى، ومن منطقة إلى أخرى. فما يكاد بخضع منطقة حتى تخرج أخرى.

وفي سنة 542 هجرية / 1147(1148)م حاول استمالة الأشراف السليمانيين في تهامة الشمالية لبسط سلطته عليها، ونزل من صعدة نحو أحواز تهامة في موضع يقرب من جازان، وكاتب الشريف غائم بن يحيى بن حمزة بن وهاس السليماني، لكنه أمضى أربعة أشهر دون أن يلقى استجابة، فانثنى من هناك إلى بيته في الجبجب، حيث أقام ما ألمى من عام 543 هجرية / 1149(1150)م إلى آخره.

#### التوجه نحو صنعاء:

ويبدو أن الأشراف في المناطق الواقعة إلى الجنوب من انتشار نفوذ الإمام أحمد بن مايمان، أو من تسميهم سيرته «الأشراف كافة بني على بن أبي طالب باليمن» أجمعوا هلى لقائه إلى مدر من بلاد حاشد، في شهر صفر 545 هجرية / 1150م افالتقراء وحضر منهم بشر كثير بزيد على الألف، من ذرية على ومن كبار الشيعة وعلمائهم، الهم الشيخ الأجل محمد بن عليان [ وكان كما يبدو تاجرا من مطرقية وقاعة ]٥، بحثوا اللهم عمن يتولى الإمامة، إلا أنهم لم يتفقوا على اختيار واحد منهم "فعزم رأيهم على النَّذَام إلى الإمام، وكان أكثر من حظهم على ذلك الشيخ محمد بن عليان. فنهض منهم اللاثمائة رجل، فيهم من كبراء أهل البيت وفضلائهم الشرفاء؛ من بني القاسم العباني، ومن بني حمزة بن أبي هاشم، وغيرهم، حتى وصلوا إليه بالجبجب. ومكثوا عنده أياما إماولون إقناعه فلا يستجيب، حتى أقنعوه أخيرا. وحينها نهض متوجها بهم جميعا إلى العبوف بحثا عن أعوان (السيرة، ق 45). ووصل في جمادي الأولى من السنة نفسها إلى هجرة الهراثم بوادعة، ثم سار منها إلى حوث. لكنه أقام بمسلت ثلاثة أشهر مما لمله على عدم توفر الأعوان بما يسمح له بالذهاب إلى صنعاء. وهذا ما نعرفه من رسالة وصلته من أخيه عبدالله بن سليمان من حوث يحثه على عدم الإقدام على الخروج نظرا الماة الأعوان (ق 46). وجاء مقتل الشبخ محمد بن عليان، وهو الذي يعمل للتمهيد أملهم الإمام نحو صنعاء، لبدل على أن الأمور تحتاج إلى استعداد وقوة كافية. وتصف المسرة مقتله فتقول (وذلك أن (السلطان) حاتم بن أحمد و (الشيخ) سلمة بن الحسن الشهابي، لما علما باجتهاده . . . وحضه الناس على القيام مع الإمام والنصر له، ووصوله إليه إلى بلاد خولان . . . اجتهدا في قتله، فأمرا به رجلا من يام فقتله في سوق سهمان (ق 47).

وحينها وصل إلى الإمام بأثاقث، الشريف العفيف محمد بن عبدالله العلوي، وهو من المقربين إلى المطرفية ويسكن بينها في وقش، وجماعة من أهل سناع، لإبلاغه بمقتل ابن عليان، فغضب غضبا شديدا وعاد إلى الجوف في أول شهر رمضان من تلك السنة، متخليا عن فكرة الذهاب إلى صنعاء. وشرع ببناء بيت له في عمران الخارد في موقع حصين تقول السيرة إنه من آثار الجاهلية (47). فحفر بثرا قديمة، وأمده الناس بالمساعدة في البناء، بأحمال الزبيب والطعام، واجتهدوا في مساعدته. وفي الوقت نفسه حاول السلطان حاتم الخروج إلى الجوف لمحاربة الإمام، لكنه عاد من الصيد بعد أن خذلته القبائل التي كانت وعدته القتال معه. ويبدو أن المطرفية التي أصبحت في صراع مع السلطان بعد أن قتل منهم محمد بن عليان واصلت تحريض الشيعة والأشراف لإقناع الإمام بالوصول لفتال حاتم. «قانعدوا على النفير من جميع هجرهم، من بلاد بني شهاب وهجر بلاد بكيل (الهان - أنس) وذمار ونواحيها. فاجتمع منهم بشر كثير زهاء من ألف وأربعمائة رجل، فيهم خيار علمائهم وفقائهم وأهل المعرفة منهم واللهبيء. وتذكر السيرة زعماء هذا الحشد وجميعهم من مناطق للمطرقية وجود فيهاء ومن دروم الفاصي جعفر من أحمد بن عبدالسلام الذي سنتناوله فيما بعد بتقصيل. سار الحمدم إلى الإمام في الموقع الذي اختاره لبناء بيته وإقامة مزرعته من وادي الخارد والحدوف حبث أفاموا عناء ثمانية أبام، يدرسون كتابه (حقائق المعرفة) وكتابا آخر ألفه في أصول الفقه، لعله كتاب (أصول الأحكام في الحلال والحرام). ودليل آخر على أنهم من المطرفية أن السيرة تقول إن من بين هؤلاء الذين وصلوا من كانوا اليختبرون ويتصفحونه المعرفة مقدار علمه. وهذه كانت طريقة المطرفية في التعامل مع أي قائم يطلب الإمامة، إذ يعمدون إلى اختباره. فإذا عرفوا قلة زاده من العلم انصرفوا عنه. وكانت نتيجة هذا الإختبار أن اصح عندهم وتيقن أنه بغيثهم . . . اجتمعوا واشتوروا، وشهدت علماؤهم ومشانخهم أنه الإمام (في 49). فقالوا له اإن فريضة الجهاد قد لزمتنا، ونصرتك قد وجبت علينا . . . فامدد يدك نبايعك . . . فلما فرغوا من ذلك سألوه النهوض معهم إلى اليمن (جنوبا نحو صنعاء) . . . فنهض هو والذين وصلوا إليه وجماعة من أصحابه . . . وأمسى بغيل مرادة (نفسه). وسار في طريق براقش وباثو بوادي حريب بأسفل وادي السر، ،حيث يخرجون الفضة من معدنها، وصعدوا نقيلا وعرا، وساروا نحو غيمان في بني بهلول امن الأبناء! ووصله بنو شهاب إلى هناك. وسار معهم إلى حدة. وسلمت له بيت بوس حيث أقام وأرسل من هناك رسلا إلى بلاد مذحج (لعلها الحدا أو عنس) وبكيل الهان (آنس) ومقوا (مغرب عنس). وجمع

السلطان حاتم أنصاره من سنحان ونهد وخرج بهم لقتال الإمام في بيت بوس، وجمع همدان في صنعاء. فهزمهم عسكر الإمام الذي اتجه بعسكره إلى صنعاء لقتال من فيها. ونمرد دأهل السواره في صنعاء وأمسكو المسجد موالين للإمام، ودخل عسكر الإمام إلى الميدان فأغلق عليهم باب غمدان حتى أصبحوا مفصولين عن أصحابهم خارج السور. لكنهم قاتلوا حتى أمسكو السور، مما اضطر السلطان حاتم لصلح الإمام. وعندها خرج حاتم إليه في بيت بوس طالبا الأمان، ليدخل الإمام صنعاء بعساكره لأول مرة بعد ثلاثة عشر سنة من قيامه بالإمامة.

وأول ما فعله أن ولى القاضي جعفر بن أحمد بن عبدالسلام على القضاء والصلاة هالناس يوم الجمعة، مما يعني أنه لم ينو البقاء في المدينة. وولى على بيت المال رجالا يثق بهم. وعين واليا على السوق. فهذه أول مرة يحكم مدينة نوفر لها تحت حكم السلطان حائم شيئا من الإستقرار والإزدهار، من حيث كان ذلك السلطان حاكما منسامحا بمعايير عصره، شاعرا، مالكا كبيرا يهتم بالإنتاج الزراعي، ويحب الحياة والنمتع بمباهجها، في حين أن الإمام يأتي من بيئة بدوية متقشفة، لا تأنس حياة المدينة، ولا تطمئن لأخلاق أهلها.

وقد تقنن الشعراء في تظم الأشعار مهنئين الإمام على هذا الإنتصار الكبير. أما السلطان حاتم فقد ترك المدينة وعاد إلى ممتلكاته في المنظر (الروضة).

وكلما وفدت إلى الإمام وفود قبيلة أرسل معهم واليا، وتقول السير إنه هم المخروج إلى عدن لقتال الزريعيين، لكن لا يوجد ما يدل على أنه فعل شيئا للإعداد لمواجهتم. إلا أن السلطان حاتم والقبائل الموائية له من همدان وسنحان وجنب بدأو الهجوم المعاكس وتمكنوا من هزيمة عسكر الإمام في أكثر من موقعة، وذلك ما اسطره إلى ترك صنعا في أيدي جماعة من بني شهاب والأشراف وخرج إلى غيمان في انه بهلول، وسرعان ما تمكن السلطان حائم من استعادة صنعاء، وهاجم الإمام إلى بني الهلول واضطره إلى العودة من القريق التي سلكها عند قدومه، وأرغمه على الإتجاء المحو الجوف التي وصلها في شهر جمادى الآخرة سنة 546 هجرية / 1054م حتى استقر الهجرته بعموان الخارد،

## المودة إلى صعدة:

وقد مكث في الجوف بعد انسحابه من صنعاء خلال شهور رجب وشعبان ورمضان من السنة نفسها، ثم توجه إلى الحقل في صعدة في شوال ليقيم ببيته في الجبجب.

وعندها أشاع خصومه أن السلطان حاتم يستعد لمهاجمته في صعدة. فأسرع بجمع العساكر من خولان لمهاجمة صنعاء، في صفر 547 هجرية / 1055م، وسار نحو الجنوب بمن جمع حتى وصل هجرة الهرائم في وادعة، ثم تقدم إلى حوث. وبعد أن وجد أحوال المنطقة مضطربة سرح من كان معه من خولان صعدة وعاد إلى الجوف. وبعد فترة نجده يتجه إلى مدع، في المناطق الشمالية الغربية من صنعاء حيث مكث شهرا. ومن هناك سار إلى مسور. وبلغ يناع في شهر رمضان من السنة نفسها، حيث أمضى أياما يراسل أهل هجر المطرفيةالتي كانت منتشرة في تلك المناطق. بل وولى على يناع الشريف العقيف محمد بن عبدالله، من زعماء المطرفية في وقش. وسافر عبر مناطق المطرفية إلى ذمار دون أن يمر بصنعاء أو بمناطق نفوذ السلطان حاتم. ومن ذمار سار إلى بكيل الهان (أنس) حيث كانت توجد هجرة مطرفية. ومنها سار إلى مغرب عنس. ثم انجه إلى جنب، جنوب ذمار، لكنها وقفت منه موقفا معاديا. وحاول إقناع القبائل بالإلتفاف حوله للذهاب إلى عدن في شهر المحرم 548 هجرية / 1056م، لكنهم لم يستجيبوا. فعاد شمالا إلى مذحج (عنس) حيث أقام في هجرة هناك أياما. فلما علم السلطان حاتم بتنقله في المناطق الواقعة جنوب منطقة نفوذه، أحس بخطر يتهدد ملكه. فنهض متجها نحوالجنوب، مجددا اللقاء بقبائل جنب جنوب ذمار، بل ووصل في سيره نحو الجنوب إلى ذي جبلة حيث التقي بزعماء الدولة الزريعية التي كانت في تلك الفترة قد امتدت إلى ذي جبلة. لكن الإمام كان قد أصبح في منطقة عرش رداع، ومنها اتحه عبر مارب إلى الجوف حيث انشغل بالزراعة، متخليا عن ملاحقة السلطة مؤقتا في انتظار أن يلتف حوله من يستطيع بهم مواصلة مشروعه السياسي. لكنه في جمادي الأولى سنة 548 هجرية / 1056م خرج لحو صعدة ليقيم في بيته بالجبجب. وفي شواك سار إلى الظاهر فمر بمسلت وبني صريم، ثم سار إلى وادي ذيبين حيث أقام عدد الأشراف من بني حمزة، وعاد إلى الجوف، لكنه مالبث أن عاد إلى مسلت.

وفي منتصف رجب سنة 549 هجرية / 1057م ائتقى بالسلطان حاتم في بيت الجائد وتصالحا، بوساطة أحد الأشراف ونشوان بن سعيد الحميري، وتورد السيرة شروط الصلح فتقول إنها: أمان الأشراف والمسلمين (أنصار الإمام، وربما المطرفية) في المناطق التي يسيطر عليها حاتم، وحماية شيعة الإمام وأنصاره في صنعاء، وإلغاء الخنف للإسماعيلية في المسجد الجامع، وإظهار حكم الهادي ومذهبه (أي اتباع الفقه الهادوب في القضاء) في صنعاء، على أن يمتنع الإمام عن حرب حائم، وكان الزريعيون حبنها قد مدوا نفوذهم بالتصالح مع حاتم، وبعد هذا الصاح عاد الإمام إلى الجوف حبث أقام

شعبان ورمضان من السنة نفسها. وحينها ذهب حاتم إلى عدن، فاستغل ذلك بعض مشائخ منطقة ذمار الذين ساروا إلى الإمام في عمران الخارد وأتوا به معهم. لكنهم خلاوه بعد ذلك، مما اضطره للعودة بعد شهر قضاه في ذمار للعودة إلى الجوف لقضاء عيد الإضحى المبارك. وانشغل الإمام والقبائل بحصاد زراعاتهم، وأشعاره في هذه الفترة تشكو الخذلان، وذهب إلى صعدة عن طريق برط. ويلاحظ حينها أن إبنه المطهر ان قد أصبح في سن يسمح له بملازمة أبيه ليتعلم عليه ويتدرب على القتال، حتى استطيع فيما بعد مواصلة العمل لتعبئة القبائل وطلب نصرتها ليدعي الإمامة.

واهتم في هذه الفترة بملاحقة مأذون الإسماعيلية في يام، ورتب إغتياله حتى تم له لالك. وتوجه لقتال الإسماعيلية في يام مستغلا فتنة حدثت بينهم وبين سنحان ووادعة. وبادر عسكر الإمام بخراب الدروب، ونهب الإبل، والبقر والعبيد. وحينها انضمت وادعة إلى يام لمقاتلة عسكر الإمام منعا للنهب، مما ألحق به هزيمة انسحب بسببها الله بني شريف في انتظار قدوم النجدة من المقاتلين. وعند وصول نجدة من بني هبيدة وخثعم ونهد نهض فاجتمع معه مقاتلون من ثمان قبائل من البدو ضاعنين معه إنسائهم وأولادهم وبيوت الشعر والدقيق والسمن والكباش. فأعطى كل قبيلة راية وسار أن مقدمتهم، وجعل كل قبيلة بمفردها مع ضعنها. وانطلقوا ينهبون ما وجدوا من طعام وأئاث، وما لم يستطيعوا حمله خربوه. ظلوا على هذا الحال ثلاثة أيام. وتفرقت يام الرحل في البوادي، واقفرت منازلهم، فعاد الإمام إلى الجبجب في آخر رجب سنة 549 هجرية / 1057م حيث أقام خلال شهر شعبان، لكنه أمضى رمضان وعيد الفطر بين البلة بني بحر، والتقى بغربي جبل العر بالشريف القاسم بن غانم السليماني الذي أتاه هربا من أخيه وهاس بن غانم بعد أن استولى على ممتلكاته وقتل بعضا من خدمه والباعه. وسار مع الإمام إلى صعدة في انتظار أن ينصره في مقاتلة أخيه لاستعادة معناكاته. وسار الإمام إلى الجوف ومعه الأمير السليماني طلبا للمقائلين، حيث قضي معللة عيد الإضحى. وخرج ومعه الأمير إلى شوابة لقتال متمردين استعانوا بخيل من السلطان حاتم. فانتصر عليهم ونهب ماكان معهم من طعام وبقر وأثاث وغير ذلك، وأخذ الخيل التي أرسلها حاتم، وعاد إلى الجوف. وظل يحاول جمع القبائل للذهاب إلى حرض لنصرة الأمير السليماني، لكن رجال القبائل الذين وعدوه الجمع إلى شهر المحرم 550 هجرية / 1058م، لم يفوا بهذا الوعد. وبعد إخفاقه في جمعهم عاد خائبا إلى الجبجب في صعدة، حيث مكث مريضا. ولم يبل من مرضه حتى كانت مدينة صمه، قد تمردت فحاربها وحاصرها، وأقام ثلاثة أسواق في خولان لقطع سوقها،

أحدها في مجز، وثانيها بالقهرة، وثالثها بمحيط. وطال حصارها سبعة أشهر حتى تضرر المحاصرون من قل الطعام، فتصالحوا معه في رمضان من السنة نفسها.

وبيتما كان الإمام منشغلا بحصار صعدة بدأ السلطان حاتم يتوسع في انجاه الشمال والشرق، في الأراضي التي يفترض أن للإمام نفوذا فيها، حتى وصل إلى شوابة على طريق الجوف. وكان خروجه إلى الظاهر سبباً في تصالح الإمام مع أهل صعدة. وبعد الصلح توجه ومعه ولده المطهر إلى الظاهر فأقام أياما بمسلت. ووصله إلى هناك خصوم السلطان حاتم من همدان. وذلك ما جعله يعود إلى الجوف حيث جمع عسكرا توجه بهم إلى ذمار للإلتفاف على صنعاء من جهة الجنوب. ووجد ذمار قد خربت وتفرق ساكنوها بسبب حروب القبائل فيما بينها. وحاول من هناك التوجه إلى صنعاء. لكن جنب التي ظل بعضها مواليا لحاتم شاغلته لمنعه من مهاجمة السلطان، فمكث في ذمار تسعة أشهر حتى تمكن من جمع مقاتلين توجه بهم في شعبان سنة 552 هجرية / 1060م حتى جهران، حيث اشتبك مع عسكر حاتم وهزمهم ليتقدم إلى بيت بوس. والتف عسكره على صنعاء من جهة الحصبة دون أن يدخل المدينة. وأمر الإمام بخراب سور (درب) غمدان بعد أن كان حاتم قد حصنه على طريقة قاهرة مصر، كما تقول السدرة (في 71). ولكن عساكره تفرقوا عنه بسبب قدوم شهر رمضان عائدين إلى مناطقهم، وخرج هو إلى بيت بوس حيث أقام شهرا. وقضى العيد في سنع بجالب المطرفية. وواصل المقام في بني شهاب حيث للمطرفية وجود، حتى حل عيد الإضحير حين ذهب إلى ذمار. وتنقل بين بني شهاب وكوكبان وبيت ذخر وحضور وفرض سلطة. في المناطق الشمالية الغربية بصعوبة وبعد قتال، حيث أصبح ولده المطهر موكك بالذهاب لجمع المقاتلين من القبائل لنجدته. والنقى بالسلطان حاتم إلى عجيب فتصالحا من جديد على الشروط السابقة وعاد إلى الجوف في صفر سنة 553 هجرية / 1061م ث توجه إلى الجبجب في ربيع الأول من السنة نفسها. وأقام بخولان إلى شهر شوال وعا إلى الحقل. وظل إبنه المطهر في وقش مع المطرفية في حين توجه هو إلى حصد أشيح بعد أن ساعد أحد المشائخ على شرائه، فأمضى فيه شهرا.

#### التوجه نحو زبيد:

وحينها وصل إليه أحد سلاطين وصاب الخولانيين (أصلهم من خولان صعده) يشكو ظهور على بن مهدي، فجمع عسكرا من جنب وسار بهم نحو وصاب، إلا أه أغلبهم عاد من الطريق. وكان ابن مهدي حينها يحاصر زبيد فسار نحوه متعا طربه الماء في وادي زبيد، في صفر سنة 554 هجرية / 1062م حتى وصل إلى باب الشبارق من أبواب المدينة. وكان بالمدينة محمد بن فاتك من آل نجاح، في حين كان علي بن مهدي في منطقة تسميها السيرة (العزالي) في وادي رمع. وبدلا من مقاتلة ابن مهدي قاتل الإمام محمد بن فاتك لمدة ثمانية أيام. وما أن خرج الإمام من باب المدينة ومعه أصحابه من الجنبيين والخولانيين حتى أغلق أهل زبيد دونهم باب المدينة، وأمسكوا معهم بعض أصحابه أسرى، واضطروه لمغادرة زبيد عائدا إلى ذمار دون أن يحارب علي بن مهدي، بل إنه سهل له الأمور بقتل محمد بن فاتك الذي كان يتولى تنظيم المقاومة النجاحية له. وعاد إلى الجوف معرجا على عيان ومسلت في رمضان من السنة ناسها.

## العودة من جديد للتحرك بين القبائل:

وانشغل بعد عودته بتحويل مجرى وادي الخارد إلى الأراضي الزراعية أعلى عمران الجوف، فجمع نحو مأتي ضمد (زوج) من بقر الجوف وجمع أعدادا من البدو حلوا علده لمساعدته لمدة شهر، وبني حصنا أنفق في بنائه خمسمائة دينار. وزرع زراعات الثبرة بعد تحويل مجرى الوادي. وبينما هو منشغل بالزراعة وصله من مقرا من يبلغه أن الك البلاد تمردت على ابنه المطهر وكانت المنطقة تدر عليه دخلا كبيرا. فجمع عسكرا من حاشد وذهب يهم لنجدة ابنه محاذرا المرور بمنطقة نفوذ السلطان حاتم خوفا من أن يهنك بهم، سالكا طريق السر وبني بهلول وبلاد نهد حتى وصل مقرا، حيث حارب الهابا بني الصليحي فخرب قراهم وفرض عليهم المصالحة بألفي دينار. وعاد في آخر المعبان سنة 555 هجرية / 1063م ليقضى رمضان في ذمار. وحينها اختلف مع هجرة المجمجب المطرفية في آنس الذين استولوا على حصن أشيح كما تقول السيرة. لكنه سرف النظر عن حصار أشيح وتوجه مع الجنبيين نحو جبلة. واختلف كما تقول السيرة هم هؤلاء الجنبيين حول هدف الغزو. ففي حين كان بعمد إلى خراب بيوت من ١١/ جمهم، كان الجنبيون يهتمون بالحصول على الأموال. وتنقل السيرة عبارة قالها المنبون للإمام تلخص هذا الخلاف. قالوا له (الناس يريدون يحلبون وأنت تريد تذبح) ١١/١١وا يصالحون من يدفع النقود ويمتنعون عن قتال من يدفع، فعاد من دون طائل. و - ن بلغه أن أهل مقرا يحاصرون ابنه المطهر في حصن ريمة أسرع إليه وصالح المدوردين على أن يدفعوا له ألفي دينار ليسحب ابنه من منطقتهم، مما يعني انتهاء ماهانه عمليا في تلك المنطقة. وفي طريق عودته التقى السلطان حاتم في غيمان وجددا

شروط الصلح بينهما. وتوجه ومعه ابنه إلى زراعته بعمران الجوف قبل أن يذهب إلى صعدة. ولما وجد أهل سوق صعدة قد خرجوا عن طاعته حاصرهم وأقام سوقا في الجبجب في ربيع الإول سنة 556 هجرية / 1064م، وجمع عسكرا من خولان لقتالهم وبعد الإنتصار عليهم انسحب إلى الجبجب، ونكب بمصاب موت زوجه وابنه المطهر في جمادى الأولى من السنةنفسها. وممن عزاه في ابنه علي بن السلطان حاتم الذي تولى مكان أبيه، ونشوان الحميري وجعفر بن عبدالسلام، وبعد وفاة ابنه جمع عسكا وقاتل صعدة ودخلها حبث ظل وعسكره يخربونها ثلاثة أيام وينقلون خشبها وأبوابها، وعاد إلى الجبجب، وبعد ما حل بصعدة كره البقاء فيها قسار بأهله فلما سمع أن القبائل تنوي اقتلاع الأشراف من صعدة تحصن بحصن جاهلي قديم مطل على الحقل حدر شهر المحرم سنة 558 هجرية / 1065م ليتوجه إلى مسلت حيث أقام شهرا قبل أن يسب في مسور الذي تقول السيرة أن به زرائع من قصب السكر والموز والهدس والحنا وغرائل.

# اختلافه مع المطرفية:

ويستدل من حوادث سنة 558 هجرية / 1065م أن الخلاف بين الإمام أحمد مستيمان وأسطرانية للغ درجة لاعودة سنها. وكان الإمام قد أرسل القاضي جعفر عبدانسلام مع زيد بن علي بن الحسن البيهفي، من معتزلة خراسان، إلى العراق وفار لنعرفة ما عليه المعتزلة هناك. وعاد جعفر ومعه كتب المعتزلة الجبائية في حين تد المطرقية تأخذ بأراء مدرسة بغداد ورئيسها أبوالقاسم البلخي، كما سنوضح فيما به وحين عاد جعفر كلفه الإمام بالتكرس للرد عليهم. فعقد مجلسا في مسجد ملمحادلتهم وحض أرائهم. بن وذهب إليهم في مركزهم، وقش، وحين وصل الشراع العفيف إلى بيت الجالد وقص على الإمام ما يدور بين الأشراف وجعفر من بوالمطرفية من جهة أخرى عزم على الذهاب لنصرتهم في وجه المطرفية، وفي دوي المطرفية من جهة أخرى عزم على الذهاب لنصرتهم في وجه المطرفية، وفي دوي نائم ما يدور تجنبا للإصطدام بالسلطان بن حاتم، ووصل إليه إلى هناك الشريف العفيف والقاضي جعفر، واتحه الجميئ حضير حيث كان للمطرفية وجود وتعاطف، محرضا لهم عليها، ثم ذهب إلى حضير رفيان (آنس) وعنس للغرص نفسه، ووصل ذمار في حين كانت دولة ابن مهادر وصلت إلى مخلاف جعفر (العدين) واقتربوا من نقبل صوله (سارة) وبدأو الإحد، وصلت التي كانت تعسكر في حصن سمارة، لكن عسكر ابن مهدي توجهوا إلى،

ولم يتقاتلوا مع عسكر الإمام. وحينها ذهب الإمام إلى وقش وفرض فيها القاضي جعفر وأهله ليسكن بينهم ويتفرغ لمقارعة المطرفية في مركزهم.

وفي هذه الفترة أخذت عليه المطرفية الإستعانة بالمخالفين مثل جنب وغيرهم من القريبين من الإسماعيلية بل وبغير الشيعة للإستقواء بهم على الشيعة الزيدية. وقد رد ردا واسعا مستشهدا بأفعال الأنبياء عليهم السلام وبعلي بن أبي طالب وغيره من الإئمة الذين استعانوا بالمخالفين. وسنتوسع في عرض خلافه مع المطرفية عند تناول تاريخها. ونكتفي هنا بالإشارة إلى الدور الذي لعبوه في معارضته وزيادة الصعوبات التي تعترض إمامته في المناطق التي لهم وجود فيها.

#### نهاية إمامته:

وبعد ما يزيد على ثلاثين سنة من المحاولات الدؤوية لنشر دعوته وبسط سلطته شاخ وأصابه العمى. ولأن ابنه المطهر مات قبل ذلك، وابنه بحيى لم يكن حينها قد قام بدور يمكنه من الحلول محل أبيه أو مساعدته في فرض هببته، لم يكن له من يعتمد مليه في قيادة المقاتلين ومواصلة المحاولات لاستمرار إمامته، كما جرت عادة جميع الأئمة. كما أن إخوته لم يشاركوه القتال من قبل، ولم يعاونوه في شيء. بل إن ووقفهم من إمامته بدا مثل سائر الناس، دون حماسة أو محاولة للقبام بدور متميز. ولملهم كانوا ممن تيس لهم حظ من العلم يجعلهم يشاركون في عمل الإمادة، وربما لم يكن تديهم ما لديه من الفروسية وحب القتال. وربما لم تكن علاقتهم به حسنة.

لذلك اختفى أي وجود الإمامته بهدوء حتى عام 565 هجرية / 1074(1074)م حين نحارب الأشراف من بني القاسم العياني بقيادة فليتة القاسمي مع وادعة التي استدعت الإمام لتواجههم تحت رايته. لكنه هزم وأسره القاسميون وسجنوه وهو شيخ أعمى في أالفث. ولم يخرج من سجنهم حتى سار أولاده إلى السلطان علي بن حاتم الذي كان المحن ملطنته في غياب الإمامة عن التأثير، يطلبون نجدته الإخراج أبيهم من السجن، أممل علي بن حانم حتى حرره من الأسر، وأول ما فعله الإمام العجوز عند إطلاقه أن رار السلطان علي بن حانم إلى كوكبان ليشكره على صنيعه ويطلب منه المساعدة في مرب القاسميين، واستجاب له السلطان وخرج معه إلى الظاهر في 16 ربيع الآخر سنة عرب القاسميين، واستجاب له السلطان وخرج معه إلى الظاهر في 16 ربيع الآخر سنة مرب القاسمين، واستجاب له السلطان وخرج معه إلى الظاهر في 16 ربيع الآخر سنة وماد السلطان على بن حاتم إلى صنعاء في حين سافر الإمام إلى حيدان في خولان معهم معدة، بعد أن فقد السلطان على بن حاتم إلى صنعاء في حين سافر الإمام إلى حيدان في خولان معهم معدة، بعد أن فقد السلطان على بن حاتم إلى صنعاء في حين سافر الإمام إلى حيدان في خولان معهم معدة، بعد أن فقد السلطان على بن حاتم إلى صنعاء في حين سافر الإمام إلى حيدان في خولان معدة، بعد أن فقد السلطان على بن حاتم إلى صنعاء في حين سافر الإمام إلى وقدنه الأخيرة معدة، بعد أن فقد السلطان على بن حاتم إلى صنعاء في حين سافر الإمام إلى وقدنه الأخيرة معدة، بعد أن فقد السلطان على بن حاتم إلى صنعاء في حين سافر الإمام إلى وقدنه الأخيرة معدة، بعد أن فقد السلطان على بين حاتم إلى القتال وقدية الأخيرة على الفتال. وأخيرا وقد وقدنه الأخيرة معدة المناب

بموته في الشهر نفسه، وبعد مماته حاول ابنه يحيى أن يتحرك للإبقاء على شيء من نفوذ الإمامة، وظل يتحرك في نواحي صعدة دون أن يحدث شيئا مهما حتى وصل الأيوبيون إلى اليمن سنة 569 هجرية / 1076م.

وهكذا حاول أحمد بن سليمان خلال قيامه بأمر الإمامة قدر استطاعته أن بعيد لها شيئا من المكانة، فكان ثاني محاولة جادة منذ الهادي يحيى بن الحسين لعودتها إلى الفعل التاريخي، مما مهد الطريق لإقدام أئمة أخرين على إعلان إمامتهم، بعد أن كانت الإمامة قد غابت وكادت تختفي. وحاول طوال أربعة وثلاثين سنة أن يقنع بعض القبائل للتحرك معه لفرض الطاعة على القبائل الأخرى. ولم يواجه عدم دوام التحالفات مع الزعامات القبلية فحسب، بل واصطدم مع المطرفية التي كانت في بداية إمامته أقرب إلى قبوله، بسبب بقائها في مناطق تخضع لسطان غير زيدي. كما واجه ميل يعض الزعامات الإقطاعية المحلية إلى وراثة الدولة الصليحية بعد اندثارها والإستنثار بالسلطة في مناطقهم، ومن أهم تلك الزعامات السلطان حاتم بن أحمد وابنه على بن حاتم من بعده. ومما زاد الصعوبات في وجهه أن أل القاسم العياني في المناطق القريبة من شهار: وآل الهادي في صعدة لم بقبلوا بإمامته إلا عندما تكون قادرة على فرض نفوذها حال التفاف بعض القبائل من حوله، أما حين يتراخى نفوذه فإنهم سرعان ما يهبون لمنافست وصد القبائل عنه. وكثيرا ما كانت الإخفاقات تضطره إلى الإنكفاء إلى مزرعته في الجوف. ولعل من محاسنه وإنجازاته أنه اهتم بتسخير بعض القبائل لتحويل مجرى سبر الخارد ليروي أراض بورا استصلحها وزعها خلال إحدى فترات انكفائه وتراجعه، خلاء لعادة الأئمة الذين عادة ما يلوذون في فترات الإنكفاء بالدبن والتحسر على غياب الند. ليوقعوا في أذهان أنصارهم أن انسحابهم من المعترك السياسي إنما تم لأن الدين ف أصبح غريبًا في البلاد، وأن الدنيا تسير نحو الخاتمة التي لا محيص منها إلا بالعودة مـ جديد إلى الدين وإلى التسليم بطاعتهم ليحيوا شرع الله بعد اندثاره.

أما أحمد بن سليمان فقد شغل نفسه في بعض فترات تراجعه بالزراعة والتأليف وساعد في استقرار بعض جماعات البدو للإقتداء به في الزراعة بجانبه في و فالجوف. ويبدو أن أغلب مؤلفاته التي في المصادر (الحبشي، ص 534 - 536) وقد ما الناعشر مؤلفا في علم الكلام والجدل الكلامي والسياسي والفقه والشعر، قد كتبت بمثل هذه الفترات التي توفر وقتا كافيا للتفكير والتأمل والكنابة. فالحكم في حياته وأمناه معارك لا تتوقف إلا لتبدأ، وتحالفات تنعقد وتنفض على الدوام، وباستثناه ناب الإنجازات بصح فيه قول الحجوري الم ببن شبئا، ولا جن حراحا، ولا دون ديوال

وإنما كان يصدم القبائل بالقبائل، والسلاطين بالسلاطين (روضة، (309). وقيما بعد ذلك ببضعة قرون نقل المؤرخ يحيى بن الحسين بن الإمام المؤيد محمد بن القاسم هذا الحكم القاسي الذي كتبه الحجوري مضيفا إليه ما لم يقله الحجوري قائلا: اقال المؤرخ المذكور (الحجوري) وأما الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام فإنه لم يعمر دارا، ولا جبى خراجا، ولا درب دربا، وإنما مضى على الجهاد ومحاربة أرباب البغي والفساد . . . . . . . . .

وعلى الرغم من أننا لسنا بصدد دراسة شعره فإن مما يلقت الإنتباه أن الحدائق الوودية تنقل عنه قصيدة عن الحرب نحس فيها أننا أمام فارس محارب جسور بطاش عنيف وليس أمام زعيم سياسي وروحي. ولعل المعارك الكثيرة التي خاضها قد جعلت حياته معركة متصلة. من هذه القصيدة الأبيات التالية:

لأحكمان صوارما ورماحا ولأقتلن قتيلة بقتيلة بقتيلة ولأروين السمر ممن ابتغي ولأجلون الأفق عن ديجوره ولأكسون الأرض عما سرعه ولأجلبن الخيل من أقصى الدنا ولأرمين بها الخصيب وأهله ولأرمين الوادبين يصيلم ولارقعن تئن الأرض من جولاته ولأوقعن بيحبي يام وقعة ولأمطرن عليهم مئى سما

ولأبجلن مع الصفاح صفاحا ولأسلبن من البعدا أرواحا وإذا رويس أفدنسي إصلاحا حتى يعود دجا الضلام صباحا نقعا مشارا أو دما سفاحا لا يستشنين ولا يبردن مبراحا ولأنجحن ملوكهم إنجاحا والمشرقين والشتي صرواحا كأنين من بشكو عنى وجراحا تدع البحمي من الطغاة مباحا شدع البلاد من الدما أفداحا

#### القصل الثالث

## الطرفية

## النشأة والتكوين:

عرفنا أن الإمامة الزيدية كانت قد اختفت باختفاء الدولة التي أسسها الإمام الهادي، وحاول ولداه المرتضى والناصر أن يحافظا على ما تبقى منها. لكن الأمور سارت في انجاه لم يسمح ببقائها، فقدتصارع ابنا الناصر صراعا مريرا مدمرا أدى إلى انتهاء أي أثر لئلك الدولة. كما عرفنا أن الإمامة قد حاولت الظهور من جديد على يد الفاسم العياني ومن بعده ابنه الحسين، لكن مقتل الحسين بن القاسم المبكر، ولجوء القاسميين إلى الدعوة لإمام غائب في وجه الصعوبات التي واجهتها كل محاولة للدعوة لإمام حاضر، جعل غياب الإمامة حالة عادية وليس حالة فهرية تستدعي مواجهتها ووضع نهاية لها. وجاءت الدولة الصليحية الإسماعيلية وانتصاراتها السريعة في البداية، وسهولة توسعها، لتلغى أي دور للإمامة الزيدية الغائبة.

وأمام المصاعب الجمة التي أعاقت نشر الدعوة وإقامة السلطة في آن، وما تستدعبه من حشد قوى كافية، ومن إمكانات مادية لخوض حرب مستمرة في مناطق قبلية معتاده على القتال بلا انقطاع، اختط الفقيه أحمد بن موسى الطبري، وهو من زيدية طبرستان وهاجر إلى صعدة في أيام المرتضى بن الهادي ودرس عليه، أسلوبا جديدا يقتفي أثر المرتضى في فترة تخليه عن السلطة ولجوئه إلى الزهد والتفرغ لنشر العلم والقيام بالوعظ على منوال القاسم بن إبراهيم الرسي من قبله، الذي أصابته الإحباطات المتكرر، لثورات الزيدية وما اسفرت عنه عن ماس بالياس من إمكان إنشاء دولة، قلجاً إلى الزهاد وهجرة الظلمة والإبتعاد عنهم،

ونسج المطرفية على متواله في الإهتمام بنشر الدعوة إلى الصلاح والزهد والتعليم دون إعطاء الدعوة السياسية اهتماما يذكر. وللأسف، فإن ضباع بعض طبقات الزيدر. للمؤلف المطرفي مسلم اللحجي يجعلنا لا ننمرف على ١١١، فلهور المطرفية. لك. ١ نجده في الطبقة الأولى، التي نعثر عليها في مخطوطة في برلين بعنوان (كتاب فيه شيء من أخبار الزيدية)، يقسم الزيدية إلى خمس طبقات كما يلي:

الطبقة الأولى ابنا الهادي ومن في أيامهما. لكنه بفرد في هذه الطبقة مكانا
 اسعا لأخبار أبو الحسين أحمد بن موسى الطبري، بقدر مكانته عند المطرفية.

- 2 الطبقة الثانية من بعدهم ممن أخذ عنهم.
- 3 الطبقة الثالثة من بعد هؤلاء من أتباعهم.
- 4 الطبقة الرابعة من أخذ عن الطبقة الثالثة، ﴿وهم من قبلنا﴾.
- 5 الطبقة الخامسة ٥من في عصرنا، (كتاب فيه شيء من أخبار الزيدية، ق 39).

وهكذا فإن بين عصر ابني الهادي، وكذلك أحمد بن موسى الطبري، إلى أيام مسلم خمس طبقات. ونجد مسلم اللحجي قد أدخل في الأولى من وفاة الهادي سنة 201 هجرية / 911م حتى وفاة الطبري في منتصف القرن الرابع الهجري. ويمكننا تقدير من كل طبقة من الرموز التي يربطها بهذه الطبقة، كما يلى:

المرتضى والناصر ابنا الهادي وكذلك الطبري: أواخر القرن الثالث إلى اللهف الأول من القرن الرابع الهجري.

- 2 على بن محقوظ: أواسط القرن الرابع الهجري.
- 3 مطرف بن شهاب العبادي أواخر القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس.
- 4 من علي بن حرب حتى إبراهيم بن أبي الهيشم: أواسط الفرن الخامس الهجري.
- 5 مشائخ مسلم اللحجي وعصره، وأبرزهم شيخ المطرفية في عصره في وقش
   44 الحميد بن الحسين الخلطامي.

وقد يساعدنا تتبع القليل المتوفر من أخبار مطرف بن شهاب العبادي الشهابي الذي ابت إليه المطرفية في معرفة الفترة التي عاش فيها، ومعرفة المصادر الإجتماعية والكلامية لمذهبه، ومما يجعل هذا المخطط الخماسي عرضة للقبول أن مسلم اللحجي في حين يأتي برواية لا تمر يمعلرف يحافظ على هذا التصنيف الخماسي، ففي رواية الول فأخبرني الشيخ عبدالحميد بن الحسين بن عبد الحميد الخلطامي، شيخ الزيدية اللمعلرفية) بوقش في العصر، عن محمد بن رفاد، عن عباد بن مالك العبادي الشهابي

(من أقارب مطرف بن شهاب، ولعله معاصر له)، عن إبراهيم بن نعوس الصنعاني و ذك خاله (خال عباد)، عن (أحمد بن موسى الطبري (مسلم، نفسه، 63 - 64). وهكذا د رواية لا تمر لا بعلي بن محفوظ ولا بمطرف، بحافظ على مرور الرواية بخمس طبق. قبل أن تصل إلى الهادي. كما أن مسلم نفسه عند حديثه عن أحد رجال الطبقة الثا... وهو العباس الخيواني واصفًا له بأنه من أصحاب على بن محفوظ وعنه أخذ مطرف أنا إن المدة الزمنية التي تفصل بين الزمن الذي عاش فيه والزمن الذي كتب فيه مسم تاريخه قرنان كاملان. والتاريخ الوحيد الذي ذكره مسلم هو سنة 483 هجرية / 1090. وهي السنة التي حاول فيه أحد آل الهادي بصعدة، ويدعى المحسن بن الحسن. يدعو في اليمن لإمام في الديلم، وكان مسلم في تلك السنة في مطلع شبابه، قبل ﴿ يكون قد أخذ شيئا يذكر من علوم المطرفية كما يقول الم أكن قد تبحرت في فقه، ١٠٠ أكثرت من علوم الأثمة، أي لم يكن قد أصبح مطرفيا(4/69). ومع أن الحبشي :. \_ كتاب (مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن) يحعل تاريخ وفاة مسلم سنة 15: محرية / 1150(1151)م، فإن هذا التاريخ ليس صحيحاً. وإذا كنا لا نعرف تاريخ مو مدون، فإن تعرف أنه حين حاول المحسن بن الحسن، من أل الهادي في صعد الدعوة الإمام في الديلم من طبوستان، قد كان شابا أشار إليه أهل شظب كي يساعد ه، الداعي في نشر دعوته في منطقتهم. ويقول مسلم إنه عند ما طلب المحسن بن الحد منه العمل لنشر هذه الدعوة استشار إبراهيم من أبي الهيثم، شيخ المطوفية في وقد الذي نصحه بأن لا يفعل، لأن إمامة ذلك الإمام الطبرستاني غير موثوقة (مسلم. ١ 69). وتعرف أن مسلم حج سنة 513 هجرية /1119م. ويبدر أنه كتب كتابه المعاء، (تاريخ مسلم اللحجي) أو (طبقات مسلم اللحجي) قبيل مقتل محمد بن عليان بن ٠٠ سنة 545 هجرية /1150م. وريما كان هذا سبب ظن الحبشي أن مسلم مات في 🕙 السنة. إلا أن سيرة الإمام أحمد بن سليمان، وهي معاصرة لهذه الأحداث، تقول القاضي جعفر بن عبدالسلام ذهب إلى وقش وجادل المطرفية ومن بينهم مس اللحجي. ونعرف أن القاضي جعفر لم يتفرغ لمفارعة المطرفية إلا بعد أن التقي بأس بن سليمان سنة 545 هجرية / 1150م، وأنه ذهب إلى وقش لمجادلتهم بعد سنة ا هجرية / 1158م. وتعرف من هذه السيرة أن بعض الأشراف وصلوا إلى الإمام الما . إلى بيت الجالد أواخر سنة 558 هجرية / 1163م بشكون إليه ما حدث من خلاف جعفر والمطرفية (ق 104). وهكذا يبدو مؤكدا أن لقاء مسلم وجعفر قد تم ما بين - . 553 هجرية / 1158م و558 هجرية / 1163م، وفي تاريح أقرب إلى سنة 558 هجر،

1163م، حين كان عمر مسلم قد زاد عن تسعين سنة. ولعل هذا اللقاء تم قبيل موته.

أما مطرف، وهو من الطبقة الثالثة، فأوضح ما وصلنا عنه ما جاء في (تاريخ السادة) حيث قال عنه المطرف بن شهاب العبادي، كان يسكن ببيت حنبص ونواحيه. وهو أحد العلماء الكبار، وإليه وقعت النسبة في أهل ذلك القبيل (المطرفية) . وقراءته على علي بن حرب . . . كان مطرف قد شاخ وأمر، ووصل إلى الحسين بن الفاسم (العياني) إلى دار معين وقال بإمامته، وقتل معه رجلا. فلما وقع من الحسين بن القاسم ما وقع (ما قيل من أختلال عقله إلخ)، وعرض له ما عرض، رجع عن القول بإمامته، تخلص مما أصابه من دم الرجل الذي قتله معه. وكان له داران، أحدهما بحدة الأخر بسنع. والتقى هو والقاضي النقوي من قضاة العامة (السنة)، وهو قاضي صنعاء أعظم قضاة الشافعية وأكثرهم علما . . . وكان على مطرف مدرعة صوف . . . ولقيه علرف ومعه ذعفان بن محمد بن سلمة وأخوه سلمة. وكان الملقى تحت بيت بوس .. فلما وقع الإتفاق وقع بينهما حجاج واحتجاج؛ (تاريخ، 147). ومع أن هذا الخبر الذي أوردته بنصه، ما عدا التفاصيل التي لا أهمية تاريخية لها، بعد أوضح وأطول خبر إسلنا عن مطرف بن شهاب، فإنه يثير بعض المشاكل التي ينبغي تناولها لتصحيح ما ا 4 من أخطاء. وأول هذه الأخطاء قول الرواية إنه تتلمذ على علي بن حرب في حين ١٠كد مسلم أن علي بن حرب أحد تلاميذه وأتباعه حيث قال «أخبرني عليان بن إبراهيم ... عن الشيخ ... علي بن حرب، وهو شيخ الزيدية بالبون الأسفل وأرض الصيد إلى همدان (كتاب فيه شيء من أخبار الزبدية، ق 61)، وهذا يعني أنه عاش بعد مارف وأخذ عنه، وعن على بن حرب أخذت الطبقة الخامسة من مشائخ مسلم. ١١٥ كد جميع من ذكروا مطرف أنه أخذ عن علي بن محفوظ الذي ذكره مسلم في الطبقة

والمشكلة الثانية هي أننا، قياسا إلى التواريخ الأخرى، لا نستطيع قبول قول هذه ارواية إن مطرف وصل وقد شاخ إلى الحسين بن القاسم العياني (تولى الإمامة من سنة ١١٠١ هجرية / 1002م - 404 هجرية / 1013م)، إلا إذا كان مطرف التفاه في فترة مبكرة من حياته، وليس في شيخوخته، وهو ما يفهم من ظاهر الرواية التي يستدل منها أنه الذ ما يزال في طور البحث عن اليقين قبل أن يختط طريق الزهد والإبتعاد عن القتال. ولمول الرواية إنه قتل معه رجلا يعني أنه شارك معه في القتال مما يعني أنه وصل إليه الهر مايزال قادرا على القتال وليس بعد أن عشاخ وأمره، ومما يؤكد ذلك أنه وصل إلى المحسين بن القاسم وليس إلى أبيه القاسم. بل إن في الرواية إشكالاً آخر يضعفها وهو

قولها إن مكان اللقاء كان في بيت معيى مما قد يذهبه منه أن المقصود بيت معين في صعدة، في حين أن مكان إقامة مطرف جنوب صنعا والأماكن التي انتشرت فيها إمسالحسين بن القاسم تقع في البون بالقرب من صنعاء إلى الشمال. ولو أراد مطرف اللها بالإمام لتم اللقاء بالقرب من صنعاء. وهذا ما تصححه طبقات الزيدية إذ تجعل مك. اللقاء في قاعة من البون التي ستصبح من أهم هجر المطرفية فيما بعد (ق 11) وتضيف الطبقات إلى الروابة ما يوضحها بالقول إن مطرف لم يشارك في معركة ذن عرار التي قتل فيها الحسين بن القاسم، وأنه اختلف فيما بعد مع أخيه جعفر وأنصب الذين قالوا بغيبته (ق 11). وتضيف أنه واصل التدريس في ريدة على الأقل حتى فذه حكم الشيخ ذعفان بن يحيى اللعوي، بعيد وصول أبو هاشم الحسن بن عبدالرحمن أن ناعط سنة 246 هجرية / 1034م. وانتقل بعيد ذلك إلى منطقته ليؤسس هجرة سنع حدث ناعط سنة 246 هجرية / 1034م. وانتقل بعيد ذلك إلى منطقته ليؤسس هجرة سنع حدث بنى مسجلا وبركة، وسور الهجرة التي أصبحت عامرة بطلاب العلم والراغبيس في الإستزادة منه ليصبحوا من تلاميذه ومريديه. وبهذه الهجرة أقام مطرف بقية حيانه، بها أن جعلها مركزا لنشر دعوته من خلال القيام برحلات نبشير في المناطق الأخرى. ود، ما سيفعله تلاميذه من بعده.

وقد عارض إمامة الناصر أبو الفتح الديلمي الذي قتل على يد علي الصليحي . · 444 هجرية / 1052م. كما أنه عارض الصليحي الذي دخل صنعاء سنة 446 هجرية / 1054م، وواصلت المطرفية معارضة الصليحيين من بعده. ومات مطرف بعد أن : : · وأمره سنة 459 هجرية/ 1067م، بعيد قتل علي الصليحي بأسابيع قليلة (طبقات، 11)

ويوجد خير غير مؤكد عن اشتراك مطرف في جدل مع علي بن شهر حول مستراك الأعراض والأجسام سنة 395 هجرية / 1004م (إنباء الزمن، 141)، حين كان لا بدرس في ريدة على على بن محفوظ. لكن عيب هذه الوراية أنها تعبد ظهور الخدول مصطلح إختراع الأعراض إلى هذه الفترة، في حين أن هذا المصطلح لم يد موضوعا للخلاف والجدل إلا فيما بعد، عقب النعرف على أفكار المدرسة الجبان المعتزلة، كما سنعرض فيما بعد، فقد كان الجدل في عصر مطرف يدور في المنام محول إدراك الأعراض. كما أن هذا التاريخ ببدو متقدما بعض الشيء. وينقل مداء شيخه إبراهيم بن علي الضامي قوله اكان مطرف بن شهاب من بيت حتبص، عرائا، فينا هو ذات يوم يحرث في أرض له، فكر في أمره ورأى أنه لا يقرغ من المناه في أرض له، فكر في أمره ورأى أنه لا يقرغ من المناه وخرج لطلب العلم، فائن صنعاه (طبقات، ق 11)

ومما يؤسف له أن الطبقتين الأولى والرابعة فقط من طبقات مسلم وصلتنا (مع أن بداية الرابعة شيئا قليلا من أخبار أواخر الطبقة الثالثة لا يشفي الغليل)، في حين لم السلمة الثالثة الثالثة والثالثة والخامسة. ولذلك لم يصلنا مماكتبه مسلم عن مطرف في العلبقة الثالثة إلا ما نقل في طبقات الزيدية وتاريخ السادة، وهي نتف لا تسد النقص الذي يواجه الباحث. ويبدو من النتف التي نجدها بين مؤلفات خصوم المطرفية أن معلرف لم يكتف بالأخذ عن علي بن محفوظ من آراه في الكلام والسياسة، وفي طريقة التعامل مع التصوص المنقولة، بل وأضاف إلى ذلك اجتهاداته الخاصة به، وسعى سعيا حيثنا لنشر أفكاره في أكثر من منطقة. يستدل على ذلك من تنقله من منطقة إلى أخرى. المهو من سكان بيت حنبص على السفح الجنوبي الغربي لجبل عببان، إلى الجنوب الغربي من صنعاه، لكنه يتردد على حدة وسنع وصنعاء. ويأخذ عن علي بن محفوظ أبي ريدة، ونجده حاجا في مكة. ويضيف ابن أبي الرجال أن مطرف ذهب ومعه أحد أباعه ويسمى نهد بن الصباح إلى ذمار لنشر دعوته حيث التقى بفقيه من عنس يسمى المراهيم بن منصور النشاري العنسي ودارت بينه وبين مطرف مسائل في إدراك الأعراض؟. وواصل مطرف وصاحبه السفر من ذمار إلى لابلد التراخم، وهي خاو، الأعراض؟. وواصل مطرف وصاحبه السفر من ذمار إلى لابلد التراخم، وهي خاو، المجرى بينهما وبين الشيخ محمد بن أحمد الترخمي كلام طويل (مطلع البدور، 1/ 35).

ويبدو أن مطرف كرس نفسه لنشر معتقده، والدفاع عن نقاء الأفكار التي كونها بانيا هاى آراء الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي وحفيده الإمام الهادي والإمام المرتضى بن الهادي، في وجه أنصار الحسينية. كما تولى مقارعة الدعوة الإسماعيلية ممثلة بالدولة السليحية، ورفض أية إضافات على أفكار الزيدية جاءت من زيدية العراق والدويلات الواقعة على بحر قروين.

## الهجر ودورها - نظرية الهجرة:

ولم تكن الزيدية كدعوة قد انتشرت بين القبائل والعامة في اليمن. واقتصر وجودها هاى بعض المتعلمين وبعض الأسر. لكن الهجر لعبت دورا كبيرا في نشرها والتبشير بها واجتذاب الناس إليها. ومنذ مطرف بن شهاب تحولت الهجر إلى مراكز يتفرغ فيها عدد كبير من المهاجرين للدرسة والجدل والوعظ، والقيام برحلات لنشر الدعوة، ومقادعة طمومها، والدقاع عنها.

واعتمد المفهوم الجديد للهجرة إلى نظرية الهجرة عند القاسم الرسي الذي تبعه في

ذلك المرتضى بن الهادي، بإعطاه الهجرة طابعا عفيديا وعلمها مستقلا عن السيد. والقتال لقيام سلطة الإمامة. وإذا كان الأشراف قد حاولوا في البداية أن يكونوا سا الهجر من حيث هي مراكز تفوذهم ونشر تأثيرهم بين القبائل، فلا تقوم هجرة إلا برئاد، أحدهم، وبخاصة ورثة الهادي والقاسم العياني، فإن هجر المطرفية كلها تقريبا قد قام بمعزل عن الأشراف، وحتى حين يوجد بينهم شريف فلا يشترط أن يتولى رئاسة الهد. كما كان الحال مع الشريف العفيف في وقش، ولعل هذا كان مصدر خلافهم ما الأشراف والأثمة. وهو الخلاف الذي جعل المطرفية تستفيض في الجدل حول مساء الشرف وتصوغ مفهوما للشرف جديدا تماما في الفكر الإسلامي كما ستعرض فيما بعا

ويبدو مفهوم الهجرة عند الزيدية وقد دمج المفهوم القبلي ما قبل الإسلامي للمدا الحضرية التي تتمتع بالحماية القبلية وتخرج عن الخضوع لما يقرضه العرف القبلي ، العضو القبيلة من مشاركة في الدم والغرم (أي في تحمل تبعات انتمائه إلى القبيلة من القتال معها، والأخذ بثارها، وأخذ الثأر منها، وتحمل أية تبعات مالية مفروضة عابه المالمفهوم الإسلامي للهجرة المستمد من هجرة النبي (ص) من مكة إلى المدينة المنادعوة الإسلامية بين القبائل، وإعداد القوة القادرة على تحقيق الفتوحات وإقامة الله الإسلامية وحاءت المطرفية فأضافت إلى ذلك ما أدخله القاسم الرسي على مفه مناله الهدرة من تجديد تابعه فيه المرتضى، وهو هجرة الظلمة، وعدم مخالطته الهدرة من تحديد تابعه فيه المرتضى، وهو هجرة الظلمة، وعدم مخالطته ما النباي، يحيث تكود الهجرة متميزة عنه ومعتمدة عليه في معاش أهلها وفي حمايتها . أي اعتداء في الوقت نقسه .

وقد كان دور الهجرة (من حيث هي مكان) عند المطرفية نشر الدعوة، وخلق . . المجتمع الإسلامي الذي تسعى لإقامته، في مجتمع قبلي محكوم بأعراقه المتواضح ومشغول بالحرب بين القبائل والعشائر وبالتالي فإن العلاقات داخله قائمة على القوة واحترامها، ويقوم سلم الغيم فيه على (العيب) وئيس على (الحلال والحداء وهكذا فإن ولاء هذا المجتمع القبلي لهذا الإمام أو ذاك، ولهذه الدعوة أو تلك ، اكان قائما على تلاقي مصالح آنية لا تقوم على ولاء مطلق أو اقتناع نهائي وأن كانت التحالفات تنعقد وتنقك بسهولة وسرعة ولا تمكن من قيام دولة راسخة، تو الحكم، وتحقق الإستقرار الذي يسمح بالبناء وتراكم المنجزات الحضارية وها جعل الأثمة في حالة ترحال دائم، وجعل منشئاتهم الحضارية محدودة وتقتصر من بعض المساجد في بعض الحصون أو الهجر التي تمكنوا من البقاء فيها لبعض الده

ولم تشهد عهودهم مراكز حضرية كبيرة. وتلك المراكز التي وجدت مثل صنعاء (وسعدة أحيانا) كانت تنمو وتتسع في فترات الإزدهار مثل الفترة الأولى من انتصارات المسليحيين، أو فترة حكم السلطان حاتم بن أحمد، لكنها سرعان ما تتعرض للدمار والنهب في فترات الإضطراب.

وجاءت المطرفية لتختط منهجا جديدا في نشر الدعوة عن طريق تأسيس هجر تكون مراكز لنشر الدعوة ونشر المعرفة بعلوم الدين وتراث الأئمة، إعدادا لخلق المجتمع اللابل للدعوة عن اقتناع وبصيرة، وعندها سيدافع عنها باستماتة. والمفارقة أنها حاولت طلق نواة المجتمع البديل لما عليه المجتمع القبلي في حماية الأعراف القبلية من خلال مسولها على حماية القبائل المجاورة لهجرها. وهذا ما جعلها تنكر على المجتمع المحيط بها عدم تحليه بأخلاق الأئمة ولكن عن طريق الوعظ وأحيانا عن طريق اللجوء الى ما يشبه النقية. فما وصلنا من طبقات مسلم مليء بالمواقف التي بسأل فيها مطرفي شيخا له عن مسألة بقبلها الناس أو يقولها داع من دعاة الإمامة، فيشترط على السائل لهل إعطاء الإجابة المخالفة أن يكتم ما يحدثه عنه خوفا من الإنتقام.

وأكثر ما كان يدعوها إلى عدم الإقصاح عن بعض معتقداتها بين العامة تبنيها بعض الأراء العلمية والفلسفية التي استمدتها من أكثر تيارات المعتزلة عقلانية، مثل النظام والجاحظ ومعمر، وبنت عليها أقوالا عقلانية استنتجتها باستخدام طرق التفكير العقلي للسه وتطبيقها في علم الكلام (سنتحدث عن علم الكلام المطرفي فيما بعد).

وترى المطرفية أن اهجرة الظائمين، واعتزال الفاسقين واجبة. واستدلت على الله بالآيات القرءانية الثالية:

- ﴿إِن أَرضي واسعة وإياي قاعبدون﴾(العنكبوت، 56). ويفسرها مؤلف مخطوطة (البرهان الرائق) بالقول أن لا معنى تذكر سعة الأرض إلا للمهاجرة.
  - ﴿ وَمِنْ يَهَاجِرُ فِي سَبِيلُ اللَّهِ يَجِدُ فِي الْأَرْضِ مَرَاغَمًا كَثَيْرًا وَسَعَةَ (النساء، 100).
    - ﴿وَاعْتُرْلَكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونَ اللَّهُ ﴿ (مَرْيَمَ، 48).
- ﴿ وَمَنْ يَخْرِجُ مَنْ بِيتَهُ مَهَاجِرا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولُهُ ثُمْ يَدُرُكُهُ الْمُوتُ فَقَدُ وَقَعَ أُجِرَهُ عَلَى اللَّهِ ﴾ (النساء، 100).
- ﴿والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا لنبوئنهم في الدنيا حسنة، ولأجر
   الأخرة أكبر لو كانوا يعلمون﴾(النحل، 41).

واستدلوا على وجوب الهجرة من السنة بحديث يقول (هاجروا تورثوا أبناءكم مجدا). ويستنتج المؤلف أن ورود الفعل بصيغة الأمر يقتضي الوجوب. ويفسر الحديث القائل (لا هجرة بعد فتح) بأنه إنما جاء ليبطل الهجرة من مكة إلى المدينة بعد أن أصبحت مكة مدينة إسلامية. فمعنى الحديث خاص وليس عاما (ق 237).

ومن الواضح أن المطرفية تفهم الهجرة لا كما ينظر إليها الأثمة وأتباعهم، أي الهجرة للقتال في سبيل استعادة الخلافة الإسلامية وإقامة سلطة الأثمة، بل بالمعنى الذي وردت به عند القاسم بن إبراهيم الرسي، أي هجرة الظلمة ومباينتهم، بمعنى عدم مخالطتهم، والإنعزال عنهم للدرس والتعبد. وهو ما لا يجد تأكيدا له في تجربة الإمام الهادي، وإنما في سلوك ابنه محمد المرتضى بعد تخليه عن الإمامة تحت ضغط فئة الأنصار.

لذلك نجد أن من أهم صفاة رجال المطرفية كما تتردد فيما كتبه مسلم اللحجي عنهم: الورع، والزهد، والإجتهاد، و (نفاذ) الرأي، والوقار، والحلم، والعبادة، والعلم، والتشبه بالمشائخ (مشائخ المطرفية)، والسياحة (الترحل من مكان إلى آخر لنشر الدعوة)، وبعضهم كان يبتعد عن الناس (التوحش عن الناس)، وخوف الدوخشيته، والصلاح، والفضل، والعزة، واليقين، من أهل ولاية الله، وتعظيم الله، مهيبا بهيبة الله، ويقول عن أحدهم إنه كان يبيت يقرأ القرءان وهو يجول في الجب ويدور ليله، فإذا غلبه النوم أتى إلى جبل من تراب وحصى لينة، تقلب من رأس هذا الأكمة إلى أسفلها فيذهب عنه النوم. فيسمعه أهل القرية المجاورة، فيبكي الناس!!

وتوجد حكايات عن أناس هجروا قراهم هربا من المعاصي وابتنوا بيوتا تنأى بهم في الجيال عن أهلهم وقراهم.

وبسبب مفهوم المطرفية للشرف، وهو مفهوم يعتمد كما سنعوف فيما بعد على العمل وليس على النسب وحده (أي أنه مخالف للمفهوم القبلي والإمامي للشرف الله يعتمد على النسب) نجد رجلا من رجال المطرفية المهمين كان حلاقا إسمه إسماء المزين، يقول عنه مسلم الهو رجل من عباد الله الصالحين من الزيدية (المطرفية) من مشرق حاشد (هجرة من هجر المطرفية الأولى)، وكان من الإخلاص والصدق وينه بمنزلة كريمة، شديد الحب في الله . . . أخبرني عليان بن إبراهيم . . . كان المدر إسماعيل عند اجتماع الزيدية بمدر في الخريف يجمل لهم منه يوم الجمعة، فيأحام إلى عنبه، فيأكلون يومهم، ويزينهم، وبحاق رؤوسهم، ونقعهم من صناعته بما به . .

ويصلح من شأنهم ما يمكنه، ثم يروح بهم فيعشيهم. فكان هذا دأبه حتى يتفرقوا إلى البلادة (مسلم، 4/30).

ويكثر مدحهم بتقديم الطعام للمهاجرين. وتوجد إشارات كثيرة إلى جمع الطعام وتقديمه إلى المقيمين بالهجر، مما يشير إلى أن تلك الهجر كانت تعتمد نوعا من التعاضد والتعاون يسمح لطالبي العلم من الفقراء بالعيش اعتمادا على ما تقدم لهم الهجر.

قال شاعرهم:

قلت لصحبي وأنا كالغازع قوموا بنا نطلب أصلا نافع (كسرها لضرورات القافية)

معرفة الباري والشرائع وطعم مسكين يتبم ضائع تسيل من رحمته مدامعي ...

ويبدو أن بعض المطرفية كانوا يفيمون في الهجر لبعض الوقت ويتنقلون في أوقات أخرى بين المزارعين للوعظ والحصول على تبرعات عينية في شكل أطعمة للهجر. كانت هذه الرحلات وسيلة فعالة لنشر الإسلام وتعاليمه، وإيصال مفاهيم الشريعة إلى جال قبائل علاقتهم بالدين ضعيفة وخضوعهم لأعرافهم وموروثاتهم أقوى. وكان المطرفية يجتمعون غالبا في المواسم في هجرة من هجرهم لتدارس المسائل العلمية الني تهمهم، والتعلم من بعضهم البعض. وشغلوا أنفسهم في الدرجة الأولى بإحياء الماليم الهادي والقاسم، وبخاصة أرائهما الفقهية والكلامية. وبذلك وسعوا مجال فعل الفكر الزيدي، وأخرجوه من الإنحصار في أيدي قلة من الأشراف من آل الهادي في الأميين الذين ليس من موروثهم التفرغ للعلم والعبادة والإشتغال بعلم الكلام والأدب. ٨ هَكَذَا قَامَتُ هَجَرُ المَطْرِفِيةُ في اليمن بالدور نفسه الذي قامت به المراكز الحضرية في المراق وفارس، مثل بغداد والبصرة والكوفة والري وغيرها، في المجادلات والتعليم والبحث. وتحولت الهجر إلى مكتبات عامرة تجمع فيها مئات بل وآلاف المؤلفات التي السخ وتدرس، وتتحول إلى مصادر للتأليف والشرح والتعليق. واهتمت بتعليم القراءة والشنابة، وحفظ القرءان وتجويده، وتعليم النحو والصرف، والبلاغة والبيان، ودراسة العلمه على مذهب الهادي والقاسم الرسي، والتفسير المعتزلي للقرءآن الكريم، وعلم الملام بمدرسته البغدادية وشيخها أبو القاسم البلخي مع ما أضافوا عليها من اجتهادات 🥡 على أهم تيارات المعتزلة عقلانية مثل النظام والجاحظ ومعمر، مع شيء من التأثر

بالفلسفة المادية اليونانية ما قبل سفراط، واهتموا بعلم النجوم وعلم الحساب. هذا بالإضافة إلى تعليم الناس فرائض الدين والدعوة إلى العبادة والزهد، وبانتشار التعليم على هذا النحو انتشر الاهتمام باللغة والأدب وقرض الشعر وحفقه، وعملت الهجر إلى جانب ذلك على تسجيل وثائق الملكية عن طويق كنابة متعلميها عقود بيع وشراء الأراضي، وعقود النكاح ووثائق العلاق، وعملوا عن طريق التراضي على نبيين حك الشريعة في المنازعات وفضها، وكانوا المصدر الأول في تبيين الفرائض الدينية لرجاله أميين في قرى بعيدة نسبيا عن التأثير الديني للمراكز الحضوية التي يوجد فيها من يقه بهذا الدور، وعن مراكز تواجد الأشراف، وكانت الهجر قوق كل ذلك مراكز لتعليه القراءة والكتابة في بحر من الأميين، وكان رجالها بسبب هذا الاهتمام بالعلم والمعرف شديدي الإشتراط في تولي الإمامة كما سنرى فيما بعد عند تناول نظريتهم في الإمامة. وشعون في شغون الدنيا والدين وهم أشباه أميين لا يحسنون في بعض الحالات قراء، ويفتون في شغون الدنيا والدين وهم أشباه أميين لا يحسنون في بعض الحالات قراء، ويفتون في شغون الدنيا والدين وهم أشباه أميين لا يحسنون في بعض الحالات قراء، وتفتون في مغض الحالات قراء، وتفتون في منها (Gochenour, 196)

.

كانت كتب الإمام الهادي التي عدتها المطرفية مستمدة من جده القاسم الرس مصدرا مهما من مصادر الفكر الزيدي في اليمن. وأصبحت مؤلفاته مثل (كناب المسترشد في التوحيد) و (كتاب المنتخب) من أهم مصادرها. ويمكن العودة بجذ، الخلاف بين زيدية اليمن إلى رفض المرتضى بن الهادي لإمامة الناصر الأطروش ، طبرستان ومدرسته الفقهية، وبخاصة قوله بجواز وجود إمامين للزيدية إذا تباعد المكنا بينهما دون خلاف بينهما. وهو ما قال به فيما بعد الإمام القاسم العياني في اليمر ٠. (كتاب النفريع، Gochenour). وورثت المطرفية عن الموتضى هذا الإعتراب على بعض أراء الناصر الأطروش، واعتبرتها خروجا على مذهب الهادي. وعن دا ٢ تتحدث طبقات الزيدية بقولها إن سبب مخالفة القاسم العياني للهادي قفي مسائل الذ.٠٠ أن الزيدية كانوا بعتقدون في ذلك الوقت أن المصيب في الإجتهاديات واحد والحق ا إلى زمن المتوكل على الله أحمد بن سليمان، (ق 38). ويتحدث مسلم اللحجي . شيخ مطرقي اسمه أبو السعود بن متصور بدأ سنة 514 هجرية / 1120م قراءة بعد مسائل الخلاف بين مذهب الهادي والناصرية (أتباع مذهب الناصر في طبرستان) . كتابي (التجريد) و (التحرير) وشروحهما، وعدهما من كتب الفقه الزيدي. ووص حينها من الديلم إلى وقش أحد أنباع مذهب الناصر الأطروش وناقش أبو السعود -. بعض مسائل الخلاف مع الهادي في (التجريد)، فعارضه مطرفية وقش وعدوه مخ.. ،

وقاطعوه وأخرجوه من الجماعة.

ويعود مصطلح الإختراع إلى مفهوم الخلق من عدم عند المعتزلة. وقد أشرنا سابقا إلى قول طبقات الزيدية إن على بن شهر جادل علي بن حرب، تلميذ مطرف، حول اختراع الأعراض في الأجسام (ق 38). لكن الحجوري يقول إن علي بن شهر جادل علي بن محفوظ، شيخ مطرف (ق 240). وارتباط بداية الخلاف بزيدية العراق وفارس مؤكد. ومما يؤكد ذلك أنه كلما ذكر شخص لعب دورا في الإعتراض على المطرفية، أو جاء بأفكار اعترضت عليها، يربط بآرا، وردت في كتب زيدية العراق وفارس ومعتزلتها. فهذا القاضي إسحاق بن أحمد بن عبدالباعث، قاضي الزيدية وإمام مسجد الهادي في صعدة، ذهب في مطلع شبابه إلى العراق (وفارس) سنة 481 هجرية / 1088م أبث درس على الحاكم الجشمي، من زيدية طبرستان (الحدائق الوردية، 129)، وكنب ما أبقا على كتاب الإفادة للإمام المؤيد الهاروني من زيدية طبرستان. وعندما عاد تتلمذ مابه الإمام أحمد بن سليمان (وهو الإمام الذي سيعمل على خلق مذهب زيدي مخالف ما تذهب إليه المطرفية)، قبل أن يصل أبو الحسين زيد بن علي بن الحسن البيهقي امرف زيدية اليمن على يديه مدرسة المعتزلة الجبائية، وهي المدرسة التي كانت قد الهرف زيدية طبرستان، مما سبعمق الخلاف فيما بعد.

إلا أن المصدر الأهم للإختلافات قد جاء بمرور الزمن. إذ يغلب على رجال المطرفية أنهم من أوساط اجتماعية قبلية بسيطة ومن فئات مغلوبة (رجال قبائل بالإضافة الى حلاقين، حدادين، حرفيين محتقرين اجتماعيا) في مجتمع قبلي شديد التمسك المادات القبلية القائمة على التراتب الإجتماعي والتفاخر بالأنساب. وحتى مسلم المحجى نفسه الذي يعد مؤرخهم بغير منازع، كان والده (قطيرا) بالمصطلحات القبلية المنطقة الذي عاش فيها (شظب)، وتعني شخصا يستأجر أراضي من الملاك ليزرعها المابل عائد ضئيل من المحصول. وأغلب رجال القبائل الذين التحقوا بالمطرفية كانوا في تلك المناطق. ومع ذلك فإن من المبالغة قول المؤراء من حيث أن الفقر غالب في تلك المناطق. ومع ذلك فإن من المبالغة قول مدون بحماية القبائل. ذلك أن تمتع هجرهم بوضع الحماية آت ليس من أنهم كانوا من بحماية القبائل. ذلك أن تمتع هجرهم بوضع الحماية آت ليس من أنهم كانوا وضع (هجره) المابلة، وعلى أراضي الفبلة وعاداتها وأنسابها، شديدة الإنغلاق في وحد الآخرين ما لم المابلة، وعلى أراضي الفبلة وعاداتها وأنسابها، شديدة الإنغلاق في وحد الآخرين ما لم واليها في حالات بادرة ونفا لإح ادات بحددها المرف القبلي مثل (المواحاه)، أو

التمتع بحمايتها في حالة أهل الذمة والفئات المستضعفة من الحرفيين.

ويبدو أن وضع الهجرة، بمعنى المكان الذي توفر له القبيلة الحماية والتوقير والإحترام ولا تفرض عليه القتال معها ولا مشاركتها أغرامها، وضع موروث قبليا منذ ما قبل الإسلام، فأصل كلمة (هجر) في اللغة اليمنية القديمة يعني القرية أو المدينة في مقابل أرض البداوة أو البيوت المنتشرة فوق الإكام والمرتفعات، وجاء احترامها واتهجيرها) آنذاك كما يبدو من أنها كانت مقرا للمعابد ولسدنتها من رجال الدين، وهم المعنى الجديد الذي تتخذه الهجرة بعد الإسلام في اليمن، وجاء الأئمة والأشراف ليستفيدوا من وضع التهجير، ويقيموا في هجر يدرسون فيها، ويعيدون إنتاج المعارف التي متؤهلهم الإكتساب مكانة إجتماعية مهمة، وتجعلهم ينطلقون منها كل مرة بحن منصب الإمام فيحاولون إعادة الإمامة، وشكلت هذه الهجر مراكز حفاظ على تراث الإمامة بدونها كان يمكن أن يندثر، وفي الوقت نقسه مراكز لنشر المعارف والتأليف

لكن هجر المطرفية وإن استفادت من هذا الوضع، فإنها قد كانت هجرا مفتوحة أمام أبناء القبائل ممن لم يكونوا من قبل ممن تجتذبهم الهجر، وإن فعلت فيما فا فلاستماع إلى شيئ من الوعظ وقضاء حوائج دنبوية مثل كتابة العقود على يدرح الهجر وعقد الزواج وإتمام الطلاق وققا للشريعة الإسلامية. هذا الوضع الجديد حما للمطرفية نقيضا عمليا غير واع في البداية للفكر السائد في الهجر، وللأنساب كما بما على احترامها مشائخ القبائل، وهو ما جعل المطرفية في وضع صعب يحتج المحماية. وهم أبضا قد وقفوا في وجه الدولة الصليحية ليس بقوة السلاح، بل المحماية، وهم أبضا قد وقفوا في وجه الدولة الصليحية ليس بقوة السلاح، بل المحافظة التي يسمعون أن فيها داعيا إسماعيليا للرد عليه، ومحاججة أمام الناب وتوضيح خطأ معتقده حتى لا يتبع الناس دولة الصليحيين عن قناعة، وإن اضطرفا المواب وخوفا للخضوع لقوة الدولة خرجوا عنها كلما ضعفت شوكتها. وبذلك جعلوا المهاب واجبا دينيا على المسلمين، وحملوا أه الدولة الصليحية بمعنى عدم الخضوع لها واجبا دينيا على المسلمين، وحملوا أه الدولة الصليحية بمعنى عدم الخضوع لها واجبا دينيا على المسلمين، وحملوا أه الدولة العالمين، وحملوا أه المعلوب إبلاغ الناس هذا الواجب الذي يؤدونه بحماسة وتفان.

وقد اضطرهم هذا الإنساع لذائرة الخصوم للبحث عن حماية قبلية لهجد الموضاعة بعد أن دمر الصليحيون هجرتهم الأولى سم وأجاوهم عنها، فاضطرا اللهاب لبعض الوقت إلى مدر في مشرق حاشاء (ببدو أن مدر حاليا من أرحب)، أم النقل بهم شبخهم الداك أبو النحاق إداهم من أبو الهائم من الهائل إلى وقش (حالما من

وة

الة أما الل

AI AI

id,

ili

110

11 .

, 1

. . .

i

11,

, 2

-

بني قيس، بني مطر) ليحصل من القبائل المجاورة على تهجير سمح له بتأسيس هجرة وقش التي أصبحت أهم هجرهم على الإطلاق.

وأدى التحاق بعض بعض الرجال ممن لا ينتمون إلى قبائل تحميهم، أي من الفئات المستضعفة، إلى زيادة الحاجة إلى اكتساب الهجر لوضع التهجير، حتى تكون أمنة من أي تهديد لأمنها، ولحق الملتحقين بها في ممارسة شعائرهم والإنهماك في الدراسة دون خوف، خاصة وأن المطرفية، بمعتقداتهم وبأسلوب حياتهم وبنوع الإنتقادات التي يوجهونها للمجتمع من حولهم، يشكلون استفزازا غير واع لكل الأعراف القبلية وللمفاهيم الدينية المتوارثة. فهم ليسوا مجرد حرفيين يمارسون مهنا محتقرة في الأسواق ويخضعون للتراتب الإجتماعي ولسلم القبم المقبول اجتماعيا، بل ملمون أنفسهم باعتبارهم نقيضا لكل ذلك. وليس متوقعا أن يقبل بهم لا ورثة الإمامة اللين يعدون أنفسهم المرجع الأول في فهم الشريعة الإسلامية والدين الإسلامي بعامة، الأموال والأعراض؛ (أي وظيفة الشريعة الإسلامية نقسها) إلى أحكام قائمة على مفهوم الأموال والأعراض؛ (أي وظيفة الشريعة الإسلامية نقسها) إلى أحكام قائمة على مفهوم المعبب الموروث منذ ما قبل الإسلام وليس على المفهوم الإسلامي اللحلال المحرام».

وما ينفي عن المطرفية أنها كانت من فئات مستضعفة ليس لها وضع قبلي محترم أن رجالها ينتمون إلى قبائل معروفة مثل مطرف بن شهاب نفسه الذي كان من بني الهاب، وعليان بن سعد واينه محمد من بعده وكانا ينتميان إلى بكيل الهان (آنس)، والمن القاسم أحمد الربعي، وإبراهيم بن علي الضامي، وعلي بن حرب، ويونس بن معد بن مطير الأهنومي. ويمكن إضافة أن المطرفية انتشرت في مجتمعات زراعية أنه نسبيا على السفوح الواقعة إلى الغرب والجنوب الغربي والشمال الغربي من ماه، وهي مناطق زراعة توفر فائضا يسمح بالحصول على موارد لعبش رجال الهجر، المهم كانوا يقومون برحلات ويخاصة في المواسم لنشر الدعوة والتدريس والوعط ما أنهم كانوا يقومون برحلات ويخاصة في المواسم لنشر الدعوة والتدريس والوعط ما النهم كانوا يقومون برحلات ويخاصة في المواسم للماء والمعتمين بالتعليم المائه وعلوم اللغة والمستضعفة، وازدياد عدد المتعلمين والمتعاطين لشئون علم الكلام المواسط الفيلية والمستضعفة، وازدياد عدد المتعلمين والمتعاطين الشؤن علم الكلام الموارعين في أوقت نفسه إلى اتساع دائرة التعاطف معهم المائه المزارعين، مما وقر لهم مصادر مائية ساعدتهم في تمويل الهجر، من أوساط المزارعين، في الصاطق المجاورة للهجر وغيرها من المناطق التي تعاطف سكانها المنارعين في المحاطق المجاورة للهجر وغيرها من المناطق التي تعاطف سكانها معهم مع الحطه فية. فقه، كان أولئك الأنصار بعلون من محاصباهم عبا على نحو

طوعي. ويقول صاحب (تاريخ السادة) إن رجلا كان يتولى وقف غيل حدة السنهو، جنوبي صنعاء، كان يعطيهم صدقات، وإنهم كانوا في أيام «الخريف» أي وقت حي الفواكه وحصاد المزروعات، يخرجون من الهجر فيمرون على المزارعين لجد التبرعات العينية، ثم يعودون بما حصلوا عليه إلى الهجر للنفقة عليها (ق 155 – 156) ويذكر الإمام عبدالله بن حمزة أنهم ألزموا أنفسهم باستضافة من يسكن معهم في الهجرة، سواء أكان طالبا للعلم أم رجلا وصل لطلب الفتوى أو للتقاضي عندهم على سبيل التراضي، أم لطلب المعيشة، أي أنهم كانوا يتعاونون في تحمل نفقة الساكنين في الهجرة، كما كانوا يتعاونون في تحمل مانزل عليهم من عقوبات أو ما فرض عليهم، مشاق (عبدائله بن حمزة، أجوبة، مخطوطة، ق 225). ويضيف أنهم كانوا يذكر، نظر لنفسه طريقا غير الإقامة بالهجرة معهم، فإن اختار التزامها سكن معهم، وإن لم يقالها نظر لنفسه طريقا غير الإقامة بالهجرة معهم (نفسه، 224).

وبحكن ملاحظة أن الصفات التي يطلقها المطرفية على رجالهم تعكس نمطا من النفكر، والعبش بختلف عما هو مألوف في المجتمع من حولهم. وهي تعود بالزباء، إلى ما ذائت عليه عند القاسم بن إبراهيم الرسي لا من حيث هو معلم مهم من مها. اللغاء بين الرباعة والمعتزلة فحسب، بل ومن حيث إسقاط شرط الخروج في الإم، الزياية، وهو شرط كان في أساس تميز الزياية عن بقية الشيعة منذ زيا بن على م علوا حينها خوارج الشيعة. فالقاسم مع أنه أحد أئمة الزياية دون خلاف بينهم م، إمامته، لم يخرج مطالبا بالإمامة، ولم يتحدث عن الخروج في عوضه لاستحد، القاسم بن إبراهيم، الرد على الروافض، ص 100 - 108)، ومال إلى الزهاد و (هد. القاسم بن إبراهيم، الرد على الروافض، ص 100 - 108)، ومال إلى الزهاد و (هد. القاسم بن إبراهيم، ومخالطتهم.

كما يمكن ملاحظة وجود جذر اجتماعي محلي آخر لفكر المطرفية. فعلى محفوظ الذي أخذ عنه مطرف بن شهاب في ربدة وكان في يده كما يقول م... اللحجي خزائن الكتب التي كان يحتفظ بها أبوه (ق 60)، قد يكون ممن يحتفظ اللحجي الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني وما تنقله من صراعاته مع الأشراف الذين ما أنذاك للحكم في بيئة قبلية، وما ترك الهمداني من مجادلات في هذا الصدد. وإذ الأمر قد بدا له بسيطا وواضحا باعتبار أن الهادي قدم من الحجاز لحكم القبائل اليد من فان المطرفية وقد أصبحت تعمل لنشر الزيدية قد مزجت بين هذا المذهب القادم المهادي والواقع المحلي، وفتحته على مصراعيه أمام أبناء القبائل والحرفيين، وأنه التصاره على بعض أسر الأشراف. وبذلك تعقدت العلاقة بين الأئمة الذين بشترفة المتصاره على بعض أسر الأشراف.

وبين هؤلاء العنماء المامليس المحصوص المنسب بالنسب، وبين هؤلاء العنماء العامليس الشر الزيادية وتحصيل المعارف بحيث بجاءون أنفسهم وقد اكتسبوا أكثر من عيرهم شروط الإمامة ما عدا هذا الشرط غير السكتسب، حتى قال صاحب المستطاب (ق الم)، وهو مؤرخ غير مناصر لهم، عن أحد علمائهم المو صلحت الإمامة في العامة (لمبر نسل علي من فاطمة) لصلحت فيه!. وقال مؤرخ آخر ليس منهم اوقد كانت المعلمونية لسعة علومهم، وسلامة تدينهم، وصبرهم على العبادة والقيام والصيام، وستقرون معارف غيرهم، فيقع من يعضهم إعجاز بالتبحر في العلم. والعلوم طغيان الماء [السيل]! (تاريخ السادة، ق 145).

ويمكن تتبع خارطة انتشارهم من خلال مواقع الهجر التي أقاموها. فأول مكان الطلقت منه دعوتهم بيت حنيص، حيث ولد مطرف بن شهاب الذي تنسب إليه المطرفية، ومقام أسرته. أما أولى هجرهم فقد كانت سنع التي أسسها مطرف نفسه. وكالت مدر مزدهرة في عصور الحضارة اليمنية قبل الإسلام حيث زارها الحسن بنز أحمد الهمداني في النصف الأول من القرن الثالث الهجري ونقل صورة عن أثارها في مصره (الإكليل، 8/164). ولما انتشرت المطرفية اتخذتها قاعدة لها في المناطق القبالية الواقعة شمال صنعاء، فأصبحت في المكان الثاني بعد سنع من حيث الأهمية. ولما ارض على المطرفية الجلاء من سنع توجهوا إليها. ولكن يبدو أن بعدها عن مناطق الشار المطرقية، وعن المناطق الأخصب زراعيا، جعلهم يعودون نحو المناطق الشمالية الغربية من صنعاء ليؤسسوا هجرة وقش، وينفقوا على بناء جميع مبانبها من مساجد (والله وغيرها. وبالقرب من مدر، وجدت هجرة الرجو، لكن لم يبق من أخبارها 🚛 للأسف. ومع هذا التواجد إني الشمال والشمال الشرقي من صنعاء، فإن الإنتشار الراسع لهم كان في المناطق الواقعة جنوب غرب صنعاء وشمال غربها، ومنها شظب الله انتشر منها نفوذهم في المناطق القريبة مثل جبل ميتك، وقاعة في جبل عيال يزيد الني أسسها عليان بن سعد، ومناطق المصانع وحمير مثل الأشمور وحلملم، وحضور ا ك أسسوا هجرة الروعة، وبكيل الهان حيث كانت هجرة الجهجب، مع تأثير امتد ﴿ وَاللَّهُ التَّرَاخُمُ (خَاوَ)، وَفَمَارُ وَعَنْسُ، وَمَقُوا (مَغُرَبُ عَنْسُ)، وَرَيْمُهُ، وَبَنِّي جَبَّر في ا ﴿ رَقَ صَنْعَاءَ الَّتِي كَا بِهِا شُرِيفُ مِنْ بِنِي الْعَقْيَفُ يَنْتُمِي إِلَيْهِمْ وَلَهُ مِنْزَلَ فِي وقش لكنه ا الله يقضي أغلب وقته في مشارق صنعاء حتى لقب بالمشرقي. إلا أن أكثر تأثيرهم امتد أن الجبال الغربية من صنعا حيث كان لهم تأثير في مسور، وبني شاور، وشرف الراض، ووادي صباحة. ويكفي لتقدير مدى هذا التأثير أن نذكر أنهم عملوا في شظب والمناطق القريبة منها فعط لبناء ثلاثين مسجداً في فنرة استدرهم فيها بحيث يسكن القرا إنهم هم الذين مكنوا لانتشار الثقافة الإسلامية بين قبائل كانت بعيدة إلى حد بعيد ما الاهتمام بها. ويبدو أن نفوذهم في بعض الفترات وصل إلى الحموش غرب شهارة، من الأهنوم، كما وصل تأثيرهم إلى صعدة نفسها حيث يتحدث ابن أبي الرجال عرقاض يسمى عبدالله بن حمزة بن أبي النجم الذي كان قاضي صعدة في عصره ويصه بأنه الغرق في بحار التطريف (2/229 - 230). ويتحدث مسلم عن كثير من رو الأخبار التي سردها في تاريخه ويقول إنهم سمعوا الروايات في مناطقهم، مما يعني أن ظاهرة الهجر اتسعت حتى عصره، وإن كان تدمير المطرقية ومحاربة مصادرها لا بهكا من ثبع أخبار هذه الهجر وتحديد أماكنها.

ونستطيع أن نستنتج من كل ذلك أن المصدر الأهم للإختلاف بين المطرد، وخصومها من الأشراف ومن التحق يهم أنها أسست مذهبا زيديا محليا موجءا نحوالقبائل، على حين كان تراث الأئمة كما يتوارثه الأشراف يتوجه إلى زعماء القيال للتحالف معهم حتى بحشدوا المقاتلين لبسط سلطة الإمامة (Gochenour) إن إن مسلم اللحجي يجعل سبب تأليف تاريخه مشابها للدوافع التي دفعت الحد الهمداني من قبله للكتابة عن اليمن، أي الإنصراف عما تنتجه البيئة المحلية والإقتد على أعمال الأنمة. فهو يعبب على اليمنيين الهاونهم بإحياء أخبار من كان منهم م طلاب الآخرة وطلاب الدنيا. فمعلوم أنه قد كان باليمن المحاسن الحسنة في -الدنيا في الجاهلية والإسلام، وأخبار الذين في الإسلام، وسائر مكارم الأخلاق، و، العجائب التي قد دون أهل العراق والحجاز ومصر والشام وخراسان ما هو در ، وأحيوا ما ليس في طبقتها من أخبار ملوكهم وقوادهم وشعرائهم وكتابهم وخط ١٠٠٠ وقضاتهم وعبادهم وزهادهم ووزرائهم وسوقتهم وعامتهم وغير ذلك؛ (كتاب فبه نهر، من أخبار الزيدية، ق 40). لقد انصب جهد المطرفية على تحويل طبيعة الزيدية - ، وتحويل طبيعة التحالفات التي اعتاد الأشراف إقامتها مع زعماء القبائل. كان هـ 🕟 الإمامة ينصب على كسب بعض مشائخ القبائل وحشد المقاتلين بواسطتهم للقنال لدر دولة الإمامة والولاء لها على القبائل الأخرى بوسائل الغزو والنهب. وجاءت المصيف لتعمل بصبر ومن خلال التعليم ونشر المعارف الدينية لكسب رجال قبائل بلدمه بالزيدية طوعاً وعن اقتناع. كان الأثمة يفترضون أن الطاعة قبل الإيمان، أما المستنف فقد نقلت ميدان القتال من الجبال والأودية إلى الوعى والضمير. وغيرت بهذا السهور. اتجاه التعليم من تعليم مقصور على أسر محدودة تعتمد في نفوذها وفي توارث المحدود

على النسب، إلى تعليم مدرع أخل الفت يستطيع أن بكابد مشفات النفرع الاقتسات المعارف، وتحمل نبعات نظيمها في حياته، ووفرت بعض الظروف المساعدة على اجتذب بعض ممن لم يعتادوا توارث المعارف مثل فتح الهجر للمأوى والدراسة، وتوفير الطعام للققراء منهم، وهكذا يمكن تبين أن زيدية الأشراف والقضاة وزعماء القبائل لم تكن نفسها زيدية المطرفية الموجهة إلى الجميع، دون أن يقولوا ذلك صراحة، وينبغي الإبتعاد عند محاولة فهم هذا الوضع عن الفهم العنصري المنحط الذي قد يخرج به البعض من هذا العرض، فالمطرفية قد كانوا مسلمين ورعين بعيدين عن أية شائبة عنصرية مبتذلة، ولكنهم كانوا يقدمون فهما مختلفا للدين عما اعتاده من نشروا الدين من قبلهم في أوساط قبلية كانت أكثر استعدادا لقبول تراتب اجتماعي يقوم على النسب منها إلى قبول المساواة بين الناس بصرف النظر عن قبائلهم وأنسابهم.

وهكذا يمكن الإستنتاج أنه بخروج مطرف بن شهاب على الإمام الحسين بن القاسم، وعدم اعترافه بإمامة أبو الفتح الديليي، كما عرفنا من قبل، أسس موقفا فكربا مستقلا سيتواصل دون انقطاع في تاريخ المطرفية، وسيجعل العلاقة بينها وبين الأثمة تحمل بذور الصراع كلما خرج إمام جديد، وبنتبع خط سير هذا الإمام الآتي من زيدية الديلم ليدعي الإمامة سنة 437 هجرية / 1045(1046)م، والذي يذكر له الإمام عبدالله بن حمزة (أجوبة، مخطوطة، ق 210 - 211) رسالة بعنوان (الرسالة السهجة في الرد على فرقة الضلال المتلجلجة)، نجد الديلمي قد انجه من صعدة إلى هجرة علب (في خولان العالية) ثم إلى ذمار والمناطق التربية منها، وهي مناطق احتكاك بالمطرفية حيث كانت تحاول الإنتشار، وينقل ابن أبي الرحال عن الإمام أحمد بن سليمان قوله إن الداعي حمزة بن أبي هاشم، الذي خرج لقتال الصليحيين سنة 452 هجرية / 1060م وقتل على أيديهم سنة 459 هجرية / 1060م، أي السنة التي توفي فيها مطرف بن شهاب، كان ممن أنكر على المطرفية (مطلع البدور، 2/83 - 84)، مما بعني أنهم لم يصوره في مواجهة الصليحيين.

## المطرفية وأحمد بن سليمان:

كانت المطرفية، بعد غياب الدولة الصليحية عن المناطق القبلية الواقعة شمال جبل سماره، تعيش في مناطق تخضع لحكم السلطان حاتم بن أحمد اليامي (الهمداني)، الذي وإن لم يعد مواليا للداعي الإسماعيلي الطيبي في اليمن، فإنه كان ما يزال يحمل مؤثرات اسماعيلية دخلت في تكويمه الثقافي. ولذلك لم يكن على وفاق مع المطرفية

ولكنه لم يقم بأعمال عدائبة ضد هجوهم ورحالهم. إلا أن وحودهم في مناطق تخصم لحكمه جعلهم أقرب إلى قبول إمام ريدي يوفر نهم مناخا مناسبا لنشو الدعوة الزيدية فسيرة أحمد بن سليمان تقول إن الزيدية من أشراف بني القاسم العباني وبني حمزة بن أبي هاشم وبعض رجال المطرفية مثل عبدالحميد بن الحسين الحلطامي من وقش وإبراهيم بن عبدالله الحجلم من هجرة الجبجب (وهي غير جبجب صعدة) ببكيل الهااد ومن جميع هجرهم امن بني شهاب وهجر بكيل (الهان) وذمار وتواحيها . . . (ق ١١٥ اجتمعوا في مدر في شهر صفر 545 هجرية / 1150م اوحضر منهم بشر كثير يزيد على الألف . . . فعرضوا أنفسهم ونظروا من يصلح فيهم للقيام . . . فما وجدوا لذلك مستحقا (من بينهم)، فعزم رأيهم على التقلم إلى الإمام (أحمد بن سليمان). وكان أكث من حضهم على ذلك الشيخ محمد بن عليان (ص 45). وهكذا لعب محمد بن علمان بن سعد، بحركته الدائبة ونشاطه الذي لا يتوقف، دورًا كبيرًا في نهيئة المطرفية للفهول بهذا الإمام. بل وحاول أحيانا اجتذاب السلطان حاتم نفسه إلى التقرب منه. وحمين وصل الإمام في السنة نفسها إلى المناطق القريبة من صنعاء ناصرته المطرفية، وشراً! معدس جالها في حملته، وحرضوا القبائل التي لهم عليها تأثير مثل بني شهاب للقتار مماء حملي تمكن من إلحاق الهربمة بالسلطان حاتم ودخول صنعاء. وكان متوقعا أن محيله، ومه فيما بعد بعرور الأرم. فهو وإن كان في تكوينه من حيث علم الكلام ١ بتحلف نثيرا منها، لأن الجميع يدرسون علم الكلام المعتزلي كما عرف في اليمن حتى دلك الحين، فإن تكوينه السياسي والإجتماعي وسلم القيم الذي يتوارثه، يختلف تما، عما تطرحه المطرفية في هجرها من عدم اعتراف بتفاضل الناس على أساس النسب، ودعوتها إلى تفاضلهم بالعمل وبما يكتسبون من معارف. ومما زاد شقة الخلاف ` الإمام لم يعين أحد علمائهم قاضيا لصنعاء حتى بكونوا مرجعا في تبيين أحكام الشرب الإسلامية في المنازعات، بل عين قاضيا حديث عهد بالزيدية، ينتمي إلى أسرة عرف بتولي القضاء للسلطان حائم بن أحمد على المذهب الإسماعيلي، هو القاضي جعفر . أحمد بن عبدالسلام الأبناوي. وكان جعفر قد تحول حديثًا من الإسماعيلية إلى المطرفية. وكان هؤلاء المطرفية، وهم يعتقدون أن العلم والإعتقاد لا يكتسب إلا بعد، مثابر خلال وقت طويل، ينظرون إليه يريبة، وربما اعتقدوا أن أسرته التي تتورك الْقَضَاء والتي كان بعض أفرادها ما يزالون إسماعيليين في خدمة السلطان حاتم، ف تكون مدفوعة بالبحث عن مكانة ونفوذ ورئاسة. وكان القاضي جعفر شخصية فد مندفعة، كثير الإعتداد بنفسه وبعلومه، لجوجا في الجدل، سريع البديهة في الرد، لا

يقبل بأي حال أن يكون الطرف الخاسر في الجدل.

وكان قد التقى بالفقيه زيد بن علي بن حسن البيهقي الذي تقول سيرة الإمام إنه وصل من بلاد خراسان للحج سنة 540 هجرية / 1146م. وعند ذلك أرسل الشريف علي بن عيسى بن حمزة السليماني، الذي يبدو أنه كان معتزليا، رسالة إلى الإمام أحمد بن سليمان يخبره برغبة هذا الفقيه في زبارة صعدة. وتصقه السيرة بأنه «كان فقيها عالما ورعا عابدا ومعه كتب كثيرة جامعة لفنون العلمة (ق 42). ووصل إلى الإمام في مطلع سنة 541 هجرية / 1146م (ق 43). وسار جعفر معه عند مغادرته اليمن للإستزادة من علوم المعتزلة ومن علوم التفسير والفقه على ما كان سائدا بين زيدية العراق وفارس. ويبدو أن إقامة جعفر بالعراق وفارس لم تطل، فنحن نجده بين من اجتمعوا من الأشراف والمطرفية سنة 545 هجرية / 1150م، وذهبوا إلى الإمام أحمد بن سليمان إلى المقيلد بالجوف، يحاولون إقناعه بالقدوم لأخذ صنعاء من يد السلطان حاتم (ق 48).

إلا أن خروج الإمام من صنعاه وعودة السلطان حاتم اليها، بل وتراجع سلطة الإمام واتكماشها من جديد أنذاك بعودته نحو الجوف وصعدة لينشغل بتلك الصراعات المتواصلة التي سبق أن عرضناء قد جعلت نشاط القاضي جعفر في مقارعة المطرفية بتراجع أيضا. ونستنتج أن ندب جعفر نفسه للتصدي للمطرفية قد بدأ عند ما وصل الإمام إلى ذمار سنة 553 هجرية / 1158م. فبعد ذلك أظهر كتبه التي وصل بها من العراق (سيرة الإمام أحمد بن سليمان، ق 104). واجتمع للدراسة على القاضي عدد من رجال الزيدية. وحينها بدأ بمناوشتهم وإزعاجهم ملحا على مناظرتهم أمام أنصاره وأمام العامة (نفسه). ولم يكتف القاضي جعفر بالتدريس بإقامة حلقة مجاورة لحلقتهم في مسجد هجرتهم سنع، بل واصل هجومه إلى مركزهم الرئيس في وقش. كما نعرف أن رئاستهم هناك كانت للفقيه يحيي بن الحسين ومسلم اللحجي لأنهما اللذان توليا محاجته باسم المطرفية. ونعرف ممن كان معه في معارضته لهم في سنع أشراف من بني الهادي تذكر السيرة منهم امحمد بن أحمد بن يحي بن يحيى (من قطابر في صعدة)، وعلي بن جعفر بن حمزة، ومن بني حمزة جماعة منهم الشريف حمزة بن سليمان (والد الإمام عبدالله بن حمزة الذي سيتولى فيما بعد إبادتهم) . . . ومن بني العباس رجال؛ (نفسه). وبدعم من هؤلاء الأشراف وغيرهم أقام يدرس في جالب من المسجد، في حين واصل المطرفية الندريس في جانب آخر منه. بل وحاول تأسيس هجرة بالقرب من وقش، لمعارضة هذه الهجرة التي تعد مركزهم والتصدي لها، فلم

يتم له ذلك. وكرر المحاولة في مناطق أخرى ببدو أن بها شيئا من التأثير المطرفي مثل نواحي عشل وزُبيد (تفسه).

وتواصلت هذه المواجهة من سنة 553 هجرية / 1158م حين كلف الإمام القاضي جعفر بالإشتغال بمواجهة المطرفية، حتى سنة 558 هجرية / 1163م حين الوصل الشريف العفيف إلى الإمام . . إلى بيت الجالد وقص عليه القصص. قال (الإمام) قد وجبت علي فريضة القاضي ونصرته ونصرة من قد صحبه (نفسه). وفي مطلع سنة 559 هجرية / 1164م وصل الإمام إلى حضور حيث كان للمطرفية نفوذ وتأثير. ووصله إلى هناك الشريف العفيف والقاضي جعفر وبعض أنصارهم في سنع واستدعى الإمام السكان وقال لهم إن المطرفية الكثوا البيعة، وأظهروا البدعة. فتبرأ أهل حضور منهم وتقدم إلى بلاد بكيل (الهان، وكانت من مناطق انتشار المطرفية)، فجمعهم وتحدث معهم مثل ذلك، وتواصل السيرة القول إن أحد الحضور رد على الإمام بأن المطرفية الأمام تنقله في المناطق التي للمطرفية فيها نفوذ. ووصل إلى عنس وزُبيد للإجتماع الإمام تنقله في المناطق التي للمطرفية فيها نفوذ. ووصل إلى عنس وزُبيد للإجتماع بهم. ومن حبنها بدأ رجال المطرفية معارضتهم له وعدم الإعتراف بإمامته. وكانوا إن كاتبوه سموه الأمير أحمد بن سليمان وليس الإمام كما يسميه غيرهم.

بل إن الإمام ذهب بعد ذلك إلى وقش نفسها، وأتى بالقاضي جعفر ومعه زوج، وأفغاله للإقامة هناك والندريس والتصدي للمطرفية في عقر دارها، وألف كتابا سماد (كتاب الرد على من طعن في السيرة) رد فيه على المطاعن التي كانت المطرفية تطعي بها في إمامته، حفظت لنا سيرته بعضا منها كما يلي: "فإنه سألني بعض إخوات المسلمين عما طعن به بعض المخالفين علينا في السيرة والقيام (بالإمامة) والإستعابالجند والعوام وغيرهم من العصاة، فأجبته بأن لا مطعى علينا في ذلك، لأن لي في مسلول وبأصحابه، وبالمخالفين في الدينا، ويغمز من قناة المطرفية بالقول إن خدلا علي بن أبي طالب كان على أبدي أنصاره، وخذلان الحسن بن على تم باستسائه عليه بن أبي طالب كان على أبدي أنصاره، وخذلان الحسن بن على تم باستسائه عبيدالله بن العباس لمعاوية وبغضب جيشه عليه ونهيهم لمتاعه وجرحه، وحدلان عبيدالله بن العباس لمعاوية وبغضب جيشه عليه ونهيهم لمتاعه وجرحه، وحدلان عبيدالله بن العباس لمعاوية وبغضب جيشه عليه ونهيهم لمتاعه وجرحه، وحدلان علي بدلا من نصرته، وكذلك جرى مع زبد بن على ومحمد بن عبدائله بن الحسن، العبالله بن المرسي، والمعمد بن على الماله بن المعاربة، وأخيه إبراهيم، ومحمد بن الهام الناصر، وكلهم كانوا الحدد بن سليمان، ق 111)، وكذلك جرى مع الهادي وابنه الناصر، وكلهم كانوا أحمد بن سليمان، ق 111)، وكذلك جرى مع الهادي وابنه الناصر، وكلهم كانوا أحمد بن سليمان، ق 111)، وكذلك جرى مع الهادي وابنه الناصر، وكلهم كانوا

يستعينون بقبيلة على قبيلة. وكان أكثر هذه القبائل مخالف للدين اغير قائمين بما يجب عليهم. وعلى هذا جرت أقوال الأئمة، وكتبهم أظهر بجواز الإستنصار بالمخالفين . . . فالطاعن علينا في الإستنصار بالعصاة هو طاعن على من قدمنا ذكره من أنبياء الله . . . وأثمة الهدى؛ (نفسه، ق 112).

والمطعن الثاني الذي طعنت به المطرفية في إمامته مصالحته للسلطان حاتم بن أحمد. فكان رده أنه بذل جهده في محاربتهم «ولم نرض بمصالحتهم لما وجدنا الأنصار عليهم في ذلك. ولما صالحتهم جنب وهم أقوى جندنا (في تلك المعارك)، ولم يبق لنا من الجند من نتمكن من جهادهم به صالحناهم» (نفسه، ق 112).

ومن المآخذ أيضا لاما نأخذه من الأموال من مخالف أو موافق على جهة البر والإكراه. وذلك مما لا مطعن علينا قيه. لأن من أخذنا ذلك منه هو ممن عليه من حقوق الله سبحانه، من زكاة ومظالم أكثر مما نأخذه منه من ذلك. ولسنا مكلفين في ذلك إلا بما نعلمه أو يغلب في ظننا. ولا شك في أن الإمام يجوز له استيقاء حقوق الله سبحانه، يرضى من عليه أو يكرهه، ويضيف أن للإمام الحق في المعونة بالأموال والنفوس. ويستشهد بأخذ الإمام الهادي ربع أموال أهل صنعاء لمحاربة علي بن القضل القرمطي.

ومطعن آخر هو خراب دور المخالفين. ويعترف الإمام أنه فعل ذلك ولكن الذين وقع بهم الخراب كانوا «قوما ظهر عنادهم» وكانوا فيما بدا كفارا محاربين، كأهل غيل جلاجل ومن بجري مجراهم. ولا شك أن للإمام أن يسطو على دورهم التي هي دار حربه. (نفسه، 113). ويعطي للإمام حق التنكيل بخصومه وفقا لتقديره هو «قإن رأى أن هلاك تلك الأموال أصلح لإظهار الشدة والنكير على الظلمة، ولقلة التمكين من الإستبلاء عليها، والخوف من أن يتركها على حالها فيقوى بها أمر الظلمة، فيكون ذلك، لما يراه من المصالح؛ (نفسه).

ومن المطاعن محاربته الأهل صعدة وحصارهم والإمتناع من قبول توديتهم وسلحهم، وإدام (مواصلة) الحرب عليهم وسومهم (إرغامهم على) أن يخرجوا من مساكنهم ودورهم، قلا مطعن علينا في ذلك، لأننا لم نفعل ذلك إلا لما هم عليه من عداوتنا، والسعي في إفساد أمرنا سرا وجهرا، بالحرب والعناد وأعمال الحيلة من الغيالة بالسموم ... وقد ظهر ذلك منهم بغتلهم للأمير محسن بن الحسن ... ومع ذلك فهم مستولون على هجرة الهادي ... فلهذا أمرناهم بالإرتحال من هذه السازل، وحاربناهم على الإمتناع من ذاك، (مفسه)، ومطعن أخير غربب بالنسبة لإمام اهو تركما لصلاة

الجمعة في بعض الأوقات، وذلك مما لا مطعن علينا فيه، لأننا لا نتركها إلا لعذر؛ (نفسه).

ويذكر الإمام عبدالله بن حمزة أن لأحمد بن سليمان كتابا بعنوان (العمدة) ويقول إنه رد فيه على المطرفية وابين فيه مشاركتهم للثنوية والمجوس والطبائعية واليهود والنصاري، ثم بين ما شاركوا فيه الفرق الضالة من أهل الإنتساب إلى الإسلام، من المجبرة القدرية والمرجئة والنواصب والخوارج. ثم بين ما خالفوا فيه جميع العقلاء ... البرية الإسلامية والكفرية . . . صرح فيه بأن أحكامهم (حكم عليهم) أحكام أهل دا. الحرب (المحاربين للإسلام)، وأن مكامنهم التي سموها هجرا حكمها حكم دار الحرب. وقضى بتحريم مناكحتهم (تزويجهم أو الزواج منهم) وموارثتهم (حرمانهم من حن الحيراث الشرعي)، وأكل ذبائحهم، وقبرهم في مقابر الإسلام والمسلمين، وغير ذلك من أحكام المشركين [ أي أنهم قد ارتدوا من الإسلام إلى الشرك ]؛ (أجوبة، في (217) الكن عبارات هذا الإفتياس وأسلوبه في الحجاج ولجوئه إلى التكفير بالإلزاء الإمام أحمد بن سليمان التي سجلت أحداث حياته حتى أخرها، وسجلت قضيا الحلاف بنه وبين المطرفية، وذكرت له كتابا يسرد فيه المطاعن التي طعنوا بها عليه، لـ. تذكر كتاب العمدة، ولا الأحكام الجائرة التي تضمنها بحقهم. ولم يكن ممكنا أر يصدر إمام أحكاما بهذه القسوة والعنف على جماعة من المسلمين ليخرجهم بها من ١٠٠ الإسلام دون أن تتعرض للنقض أو للتأييد. فهذا مخانف لطبيعة الصراعات الفكد.. أنذاك. وما يؤكد أن (كتاب العمدة) ليس من تصنيف الإمام أحمد بن سليمان أنما نجه جعفر نفسه في كتاب (الدلائل الباهرة) يذكر (كتاب العمدة) بين ما ألقه هو من مصنفا... ورسائل في الرد على المطرفية.

## الفضل والشرف - المساواة بين الناس:

ومن أهم مايسترعي التباه متتبع أخبار المطرفية من مصادرها هو أنه لا يجد لها أنصارا بين الأشراف، ما عدا في المرحلة الأخيرة من تاريخها، حيث نجد عند محدودا من الأشراف الآخذين بفكر المطرفية ولكنهم لا يتبوأون مكان الرئاسة فيهم ولذلك انهمهم خصومهم بمعاداة قآل البيت الله ومع أن (تاريخ السادة) حاول أن يك منصفا عند ذكرهم برفضه ما أقدم عليه الإمام عبدالله بن حمزة من تكفير لهم بالإلزام، فإنه قال عمن عادتهم استحفار من عاصرهم من أهل السن، حنى حرى فيهم المثل ا

الشريف في وقش مثل المسعل في سبام أفاق 146). كما يلاحظ أن محطوطة كتاب مسلم اللحجي (الطلقة الأولى، يراين حين يرد فيها ذكر ال البيت تحرص على إضافة العليهم السلام!. أما حين يرد ذكر النبي (ص) يضيف اصلى الله عليه! دون أن يتبع ذلك ما هو مألوف وخصوصا عند الشيعة من عبارة اوعلى آله؛ أو «وعلى آله الطيبين الطاهرين؛. وما يوكد أن ذلك من فعل مسلم نفسه وليس من فعل النساخ فيما بعد أن الظاهرة تتكور في المخطوطة المطرفية الوحيدة في علم الكلام التي وصلتنا. وهي لم تنسخ منذ عصر كتابتها وظلت في مكتبة مسجد ظفار ذي بين على ما هي عليه منذ استولى عليها الإمام عبدالله بن حمزة عند فتكه بهم. فهي نادرا ما تضيف عند ذكر آل الببت عبارة «عليهم السلام؛ وإن كانت عند ما تتحدث عن أثمة أن البيث تفول اعليهم السلام؛. وهذا يدل على أن هذه العبارات المستغربة من وجهة نظر الشبعة تصدر عن موقف محدد من الأشراف في مناطق نفوذ الإمامة، في مطلع تبلورهم كفئة اجتساعية تستند إلى النسب في اكتساب الفضل والشرف. وهو موقف يسكن تبينه من نظرية الشرف عند المطرقية كما سنعرض لاحقا. وهي نظرية تعكس مقاومتها للإمتيازات التي كانت بعض أسر الأشراف، مثل آل الهادي في صعدة وآل انقاسم العياني في شهارة والمناطق الفريبة منها، قد بدأت تكنسبها في المجتمع استنادا إلى انسابها، وكذلك الأمو بالنسبة للإمتيازات المتوارثة بالنسب في بعض أسر القضاة والزعامات القبلية.

ويمكن القول من كل ما سبق أن البنية الشعبية للمطرفية، ومجيء رجانها من فنات فقيرة ومن بعض الفئات المحتقرة في مجتمع قبلي متناحر بالحروب المتواصلة، متفاخر بالأنساب، وكذلك صراعها مع الأشراف من الزيدية والقضاة من حبث كانوا فئتين منميزئين في المجتمع، قد قادها إلى بلورة نظرية للمساواة نتسق وظروف ذلك العصر وثقافته، أي تأتي من داخل السياق الديني الذي تدين به. وليس موقفها من الفضل والشرف إلا الصياغة النظرية للخلفية المحركة لصراعات القوى الإجتماعية في ذلك العصر، وأبادر إلى القول إن المخطوطة التي نستند إليها هي الوحيدة الباقية من نراث المطرفية في علم الكلام، وهي وإن كانت لا تعكس مواقف المطرفية واجتهادات رجائها على مواقفا، فإنها تعطينا الأثر الوحيد الموثوق الذي يمكن أن يقودنا إلى التعرف على مواقفا.

فهي تخصص بابا كاملا بعنوان اباب القول في الفضل!، تطرح فيه نظرية عامة تتناول الفضل في الفكر الإسلامي، لا نعثر على مثبل لها في تاريخ الإسلام، نستنتج منها تميزا واضحا عن الزيابة كما عرفت من قبل ومن بعد، وما حملته من إعلاء اللائد اف من الريدية باعتبارهم الله الساء، وهي قضية طالت مثار حلاف حتى قيام الجمهورية في اليمن.

يبدأ المؤلف هذا الباب بالقول إن الناس لا يتفاضلون إلا بالأعمال الصالحة، مما يعني إبطال التفاضل بالإنتساب إلى الني (ص) أو إلى فئة كالقضاة أو إلى قبيلة كزعماء القبائل وأفرادها. فالملائكة «أفضل من الأنبياء، والأنبياء أفضل من الأوصياء، والأوصياء أفضل من الأئمة، والأئمة أفضل من المؤمنين، وكل صنف يتفاضلون فيما بينهم على حسب اجتهادهم في طاعة خالقهم. ولا يكون هذا الفضل إلا بصائح الأعمال (ق 185). وزيادة في الوضوح يقول «وهذا هو الذي نذهب إليه، خلافا لما قاله قوم من أن فضل الشرف والرفعة قد يحصل بالخلقة (الوراثة) والأنساب، من غير عمل منهم ولا اكتساب، إنقسه).

هذا، إذا، هو وجه الخلاف. فعندما نعود إلى المجتمع اليمني في ذلك الوقت، وبخاصة في مناطق وجود الزيدية، نجد فئة إجتماعية من الأشراف قد تكونت وحملت الشخصيات البارزة فيهم لقب أمير، قد أصبحوا قادة عسكر أي إمام ومساعديه، وأبرر والله دولته. وبدأت تتكون في المكانة التالية لهم فئة محدودة من الأسر التي تتوارث الفساء أكن لا بحق لها وفقا لشروط الإمامة الزيدية تولي الإمامة، وهو ما سيدف أحدهم (مشوان الحصيري)، على الرغم من أنه زيدي، للتعبير عن رفضه لهذا الحصائلاماة في فئة الأشراف، وحاول الدعوة لنفسه كما سيأتي فيما بعد. وفي الجانب القبلي نقوم الفيلية على ادعاء النميز القبلي والتفاخر بالأنساب، وعدم الإعتراف بتساوي الناس بعسرف النظر عن قبائلهم وأصولهم وأنسابهم، ولذلك فإن قول المطرفية إن النام النعيزون بغير أعمالهم يجعل التفاضل مكتسبا غير موروث وغيردائم، وخاضعا لدرحالفعل الذي يقعله كل إنسان.

ويستدل المؤلف على أن الفضل لا يكون إلا بالعمل الصالح بأدلة من العقا والكتاب والسنة والإجماع.

فمن العقل أن الله احكيم، وغني، وعدل، لا يفعل فعلا لغير معنى. قلو فضل مخلوقا أو شرفه بغير عمل لكان محابيا، والمحاباة لا تجوز من حكيم، لأنه لا يحابى إلا جاهل أو محتاج إلى المحاباة، أو من له هوى في ذلك غلب عليه، وذلك عبد جائز على الله. الذلك قلنا إنه تعالى لا يفضل أحدا بغير عمل يستحق به ذلك، لان ظلم، وقبيح، وهو تعالى لا يفعل القبيح، ويقول إنه وفقا للعدل والتوحيد لا يفضل أحدا بغير العلم والدين، والإجتماع في صلاح الإسلام والمسلمين. ومن الملاحظ أن

هذه الشروط كانت مجتمعة في رجال المطرفية. فهم قد كرسوا أنفسهم للعلم، وأكبوا في هجرهم على التعليم وتدريس طالبي العلم، وجعلو تدارس القرءآن والكتب الأخرى شغلهم الشاغل حتى يلغوا الذروة في عصرهم. وكان تدينهم مما لا مزيد عليه. فقد اتخذوا طريق الزهد والعبادة حتى أن أحدهم لا يذكر إلا وترفق به صفات العابد الزاهد الصالح. وأما الإجتماع في صلاح الإسلام والمسلمين فقد كانوا هم الذين يتولون حل الخلافات بين الناس في غياب الإمامة وضعف وجود السلطة محليا، إذا وجدت، عن الخلافات بين الناس في غياب الإمامة والإفتاء والقضاء بالتراضي والوساطة. فهم بهذه المعايير من يستحقون أن يشرفوا في أعين الناس وليس من يدعون الشرف بالإنتما إلى أسرة أو قبيلة دون اكتساب أي عمل.

أما أدلة الكتاب فالمؤلف بستدل بالآيات:

- ﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ (الزمر، 9).
- ﴿أَفَمَنْ يَهِدِي إِلَى الْحَقّ أَحَقَ أَنْ يَتَبِعُ، أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَا أَنْ يَهْدَى، فَمَا لَكُمْ
   أَ كَيْفُ تَحْكُمُونُ﴾(يُونْس، 35).
  - ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أونوا العلم درجات﴾(المجادلات، 11).
- ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر من المجاهدين في سبيل الله، فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم ﴾ (النساء، 95).
- ﴿لبسوا سواء من أهل الكتاب، أمة قائمة يتلون آيات الله آناء اللبل وهم يسجدون﴾ (آل عمران، 113).
  - ﴿أُفْنَجِعُلُ الْمُسْلَمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ. مَالْكُمْ كَبِفُ تُحْكُمُونَ﴾(القلم، 35)،
  - ﴿إِن الذين آمنوا وعملوا الصالحات. أولئك هم خير البرية ﴾ (البينة، 6 7).
    - ﴿أَفَمَنَ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنَ كَانَ فَاسْقًا، لا يُستوون ﴾ (السجدة، 18).

ويستنتج من هذه الآيات أن الله لا يفضل أحدا إلا بالعمل الصالح، وأنه لا يعطي أحدا المنزلة لا يستحقها (ق 186). وشبه حال من يدعي الفضل بالخلقة ، بالنسب والوراثة من غير عمل، بإبليس في الآية:

- ﴿يا إبليس، ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي، أستكبرت أم كنت من

العالمين. قال أنا خير منه، خلقتني من نار وخلقته من طين∮ادي، ٦٥ - 7٥). إد ادم. إبابس االفضل بالخلفة، بالآباء، من غير عمل صالح . . . وقال تعالى مكذبا لهم ٠. محكم الكتاب، يما ادعوه من الفضل، بالأيل والأنساب.

﴿ وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه. قل فلم يعذبكم بذنوبكم، بل
 أنتم بشر ممن خلق، يغفر لمن يشاء، ويعذب من يشاء ﴾ (انمائدة، 18).

 - ﴿ليس بأمانيكم وأماني أهل الكتاب، من يعمل سوءا يجز به﴾(النساء، ١٦٦٥)
 وينسيف أنه لو صح أن الفضل بالنسب لصح انقول إن أولاد ساره (زوج النبي إبراهم، ا أفضل من أولاد هاجر، مما يعني الإنتقاص من فضل النبي محمد (ص).

﴿ وَأَنْ لَيْسَ لَلْإِنْسَانَ إِلَا مَا سَعَى . وَأَنْ سَعَيْهُ سَوْفَ يَرِي. ثُمْ يَجِزَاهُ الْجَرَاءُ الأُوفِي﴾ (النجم، 39 و ق 186 - 187).

وراد وي هذا الصدد على غلاة الشيعة الذين يقولون إن عنياً أفضل من محد (مر)، و الله على الذين عدوا عنياً أكثر علما من محمد، وكفرهم بذلك، ويقول والما إذا الله شحاعا فقد كان في الإسلام مقاتلون شجعان كثر، ويؤكد ذلك بحديث المحدة وي المدحاح بقول (إن كنت به على صدقت الفتال فقد صدق معك سهل حيف، وأبو دخانه). قالإسلام لم تعم دولته بجهاد وجل واحد، ولعل من أهم ما يد. السفلونية على غيرها أنها تجعل النميز بالعمل شاملا لكل الناس، بمن فيهم الأنباء والأنبياء، فهي تحعل النبوة أيضا تستحق بالعمل، يقول المؤلف عن الأنبياء الدالم هم بأعمالهم، لا بخلق ولا حسورة ولا حسب (ق 190)، ونقل عن أبي الذاب المحل مراسة بغداد المعتزلية، اختلاف الفرق الإسلامية في ما إذا كان الناساء في الدنب أم أنه لا يكون إلا في الأخرة، اقال إبراهيم النظام إن الثواب لا بكون الما يفعله الله بالمؤمنين في الدنيا من المحبة والولاية ليس بنواب. الما يفعله بهم ليزدادوا إيمانا وطاعة، وليمتحنهم بالشكر عليه، وقال سائر أهل والمعتزلة) إن ذلك أجمع ثواب على إبمانهم، فهو ثواب وامتحانة (نفسه).

أما الدليل من السنة على أن الفضل لا يكون إلا بالعمل الصالح فقول لمبي الدلم نزلت عليه الآية ﴿يا أيها الناس، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شم، وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عندالله أتقاكم﴾ (الحجرات، 13) قال (يطلت لألد ورب الكعبة، أيها الناس: أنتم لآدم، وآدم خلقه الله من تراب، لا فضل تعربي علم عجمى، ولا لأحمر على أسود إلا بتقوى الله)(لا بوجد هذا الحديث إلا في مد

مالك، وبصيعة مختاعة في مسه ان حشل). وحديث آخر نفول إن النبي (مس) امر بابنته فاطمة وهي نائمة، فحرنها برحله وقال لها قومي فاعملي لنفسك، فإني لا أغني عنك من الله شيئا). وحديث آخر أنه قال لبعض أقاربه (كأني بأمتي تأتيني يوم القيامة بأعمالها وتأتوني بأنسابكم فيؤمر بكم النار). وحديث آخر يقول (من أحب أن يكون أكرم الناس فليتق الله).

وينتقل من الإستشهاد بالأحاديث النبوية إلى الإستشهاد بأقوال على بن أبي طائب، حبث يروي عنه قوله (فأفضل الناس منزلة، وأعظمهم شرفا، وأقربهم إلى الله ورسوله، أطوعهم لأمر الله، وأتبعهم لسنة رسول الله، وأحياهم لكتاب الله. فليس لأحد على أحد فضل إلا بطاعة الله واتباع سنة نبيه. هذا هو كتاب الله بين أظهركم، وعهد نبي الله إلينا، وسيرته فينا . . . ﴿يا أيها الناس، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجملناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ . فمن اتقى الله فهو الشريف المكرم). والمؤلف يرد هنا على الزيدبة نفسها بأقوال أول الأئمة على بن أبي طانب.

ويروي عن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب قوله (أحبونا لله، وأبغضونا لله. فإن أطعنا الله فأحبونا، وإن عصينا الله فابغضونا. فلو كان الله نافعا أحدا بقرابته من رسول الله نفع ذلك أباه وأمه.

ثم يستشهد من كلام القاسم بن إبراهيم الرسي بقوله ،ومن لم تشرفه فعاله فليس في شوف سلفه بوالج، إذا لم يزين الشرف التليد بالفعل الحميد».

ومن كلام الإمام الهادي يستشهد بقوله في مسألة النبوة والإمامة "وكذلك الأوصياء، قلا يتبين للخلائق وصية الأنبياء إليهم إلا بالإستحقاق لذلك، والعلم والدليل. فأما الإستحقاق منهم لذلك المقام الذي يستوجبوا به من الله العلم والدليل، لهو فضلهم على أهل دهرهم، وبيانهم على جميع أهل ملتهم، بالعلم البارع، والدبن، والورع، والإجتهاد في أمر الله، لكن العلم الذي يتحدث عنه الهادي علم خاص بالأوصياء لا يعلمه أحد غيرهم، ينقلونه إلى من يتولى الإمامة بعدهم، ولا يحدد الهادي طريقة النقل، ولكنها نبدو روحية أكثر منها عملية ملموسة. إذ يقول إن ذلك العلم هو العلم بغامض علم الأنبياء، والإطلاع على خقي أسرار الرسل، وإحاطتهم بما الملم هو العلم بغامض علم الأنبياء، والإطلاع على خقي أسرار الرسل، وإحاطتهم بما العلم ما خصهم به أنبياءه حتى يوجد عندهم من ذلك ما لا يوجد عند غيرهم، فيستدل بذلك على ما خصهم به أنبياءهم، وألقته إليهم رسلهم من مكنون علمها، وعجائب وقوائد ما أوحى الله به إليها مما لا يوجد عند غير الأوصياء (ق 200 – 202).

ويستطرد المؤلف قائلا امن أولاده عليه السلام صنفان، صنف سلك طريقته، والتزم بسنته، فلا إشكال أنه يجب له من التعظيم ما يجب لغيره (ممن له الأعمال الصالحة نفسها بصرف النظر عن نسبه). . . . وأما الصنف الثاني فهو من سار بغير سيرته . . . فالواجب معاداته كغيره ممن عصى الله، ولا تجوز موالاته (ق 292).

وهكذا نستنتج أن هذا الباب الذي وضعه المؤلف لعرض رأي المطرفية في االفضل؛ يعكس جوهر المعضلة الإجتماعية التي وجدت المطرفية نفسها في مواجهتها. فهي تنشر الزيدية باسم ٥أئمة آل البيت٥ وتوسع قاعدتها الشعبية، وتنشر العلم والمعرفة بما يسمح بوجود أنصار مقتنعين بالعقيدة الزيدية وبالدفاع عنها في ظروف النصر والهزيمة، وتجتهد في العبادة والزهد والعمل الصالح وضرب القدوة الحسنة بسلوكها وأخلاقها. إلا أنها مع كل ذلك تجد نفسها منتقصة "في الفضل والشرف، ممن لا يرقون إلى مستواها في العلم والعمل، لأسباب وراثبة قبلية تكتسب تميزها من انتمانهـ إلى أسرة أو فئة أو قبيلة. ويجري انتقاص قضل المطرقبة لأنها لا تكون قبيلة قوب محاربة تستطيع قطع الطرق، أو ممارسة القتل والنهب خلال الحروب المتوالية متعدد، الأسباب. وكان طبيعيا أن تصطدم بالمجتمع الذي تعمل فيه، لأن نظريتها في المساول، وقولها إن الناس بلا استثناء حتى الأنبياء، يشرقون بأفعالهم، تتناقض مع كل الف. والسعنفدات في مجتمعها، ولعلها لا تزال تتناقض معه حتى اليوم بعد قرون عدبا مضت منذ ظهورها واختفائها. قلم يكن ممكنا أن تتعايش مع مؤسستين تاريخيتين سـ نمارسان تأثيرا حاسما على تاريخ اليمن وعلى تطورها السياسي والإجتماعي حتى الـ ٠ الإمامة والقبلية. فالإمامة من حيث تعريفها تحمل في أحشائها بذور التمايز بالند بصرف النظر عن الأعمال. والقبلية هي الحارس الأمين للتمييز بين الناس وفذا الله تبائلهم في الحرب وما يترتب عليها من غزو وغلبة القوة.

## المساواة في الرزق:

ولا تكتفي المطرفية بتقرير المساواة بين الناس في المكانة بصرف النظر عن أد. ٠. وقبائلهم وأنسابهم، بل وتضع نظرية للمساواة في أساسها المادي المتمثل في ما والكسب، فهي ترى أن الله ساوى بين الناس في الرزق، وتعرف الرزق بأنه الله النفح به الحي إذا كان حلالاه. أما ما يحصل عليه المراء عن طريق غير شرعي الها مرزق، وبما غنداب لأرزاق آخرين (البرهان المائق، 119). ذلك لأن الله تحدم بما تناوله على الوجه الذي يصح النفسه، (12)، واستدلوا على ذلك من الها

#### الكريم بالآبات:

- ﴿والأرض وضعها للأنام ﴾ (الرحمن، 55).
- ﴿سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه﴾ (الجائيات، 45).
   ويقسم المؤلف آيات الرزق في النترءان الكريم إلى ثلاثة أنواع:
  - 1 نوع فيه مساواة في الرزق
  - 2 ثوع فيه تفضيل بعضهم على بعض
  - 3 نوع يقول إن الرزق يقل بالمعاصى ويكثر بالطاعات
    - فأما الذي فيه مساواة فندل عليه الآيات:
- - ﴿قل أثنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين، وتجعلون له أندادا، ذلك رب العالمين. وجعل فيها رواسي من فوقها، وبارك فيها، وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام، سواء للائلين﴾ (41/ 9 10).
- ﴿كلا نسمد هنؤلاء وهنؤلاء من عنظناء ربنك، ومنا كنان عنظناء ربنك محصورا﴾(المعراج، 20).

الفأخبر أنه يرزق جميع عباده الكفار والمسلمين. فأين ذلك من قول من قال إنه أفقر بعضنا وأغنى بعضنا لغير سبب الوالمطرفية يجعلون للفقراء ومن لا يملكون حقا في أموال من يملكون، عليهم واجب تأديته. ويستدلون على ذلك بالآية:

- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمَ انْفَقُوا مَمَا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الذَّينَ كَفُرُوا لَلذَّينَ آمَنُوا أَنْطُعُم مِنْ لُو يُشَاءُ اللَّهُ أَطْعُمِهُ ﴿ لِسَى ، 37﴾ (نفسه).

والنوع الذي فيه تفاضل في الأرزاق مثل قوله تعالى:

- ﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق، فما الذين فضلوا برادي رزتهم على
   ما ملكت أيمانهم، فهم فيه سواء﴾ (النحل، 71﴾.
- ﴿ وقالوا لولا أنزل هذا القرءان على رجل من القريتين عظيم. أهم بقسمون رحمة ربك؟ نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدني، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات. لبتخذ بعضهم بعضا سخريا، ورحمة ربك خير مما يجمعون ﴾ (الزبنة، 32).

لم يرد في تفسير هذه الآبة قوله اوقد يكون اختلاف الأرزاق على حسب احتلاف الأسباب، في قوة الإكتساب وضعفه؛ (نفسه، 120 – 121).

ومن الأبات لتي تدل على أن الرزق بزيد بالطاعة وينقص بالمعصية قوله تعالى:

- ﴿وَإِذْ تَأْذُنُ رَبُّكُمْ لَئِنَ شَكَرْتُمْ لَأَزْيَدُنَّكُمْ ﴾ (إبراهيم، 7).

وأمام هذا الإختلاف في ظاهر الآبات يلجأ إلى التأويل ليحفظ للقرءان حقيقة أنه لا يناقض بعضه بعضا، ففسر آيات التفضيل باعتبارها متشابهة استنادا على آيات المساواة. قال لاحملنا آيات التفضيل على آيات المساواة، لأن لا ينقض بعضه بعضاء (نفسه) وهذا يعني أن المؤلف يجزم بأن المساواة في الأرزاق هي الأصل، وأن آياتها هي الممحكمة الواضحة التي لا تقبل التأويل. لكنه يرد على من ينكر أن يحصل شيء من الرزق بالإكتساب، مستدلا على خطأ هذا الإنكار بالآبة:

- ﴿يا أيها الذين انفقوا كلوا من طيبات ما كسبتم، ومما أخرجنا لكم من الأرض﴾ (البقرة، 267). ويرد في نفسير هذه الآية قوله قفمن يمكنه الكسب وتركه كنفقره من نفسه (نفسه). لكنه إنما يقرر ذلك للرد على من يقول إن الله يفقر الناس إبتلا، منه ولطفا مستدلين على ذلك بأحاديث مثل (إذا أحب الله عبدا صب عليه البلاه صبا، وشجه عليه شجا). فلا يعترف بهذا الحديث الذي يجعل الفقر إبتلاء من الله، ولبسر وليد ظروف أخرى إجتماعية، ويرد عليه بالآية القرء أنية القائلة

﴿ وَمِن يَتِى الله يَجعل له مَخْرِجا ويرزقه مِن حيث لا يَحْسَب﴾ (الطّلاق، 3). : بحثاط للأمر قائلا إنه حتى لو صح أن لكلمة (البلاء) معنيين هما النعمة والمحنة، فيجب أن تؤخذ هنا بمعنى النعمة، ليكون المعنى أن من أحبه الله زاد في الإنعام علمه أما الحديث الآخر الذي يستدل به أنصار الموقف السابق وهو القائل (إن الله بدء المؤمن عن الدنيا كما يذود الراعي الشفيق إبله عن مراعي السوء) فإنه يفهمه بمعن الحض على الزهد، والإبتعاد عن التهافث على اقتناء الممتلكات أبا كانت العلرف , توصل إليها، ويرفض قول المجبرة إن ما يحصله المرء بصورة غير شرعية (الحرام) وزقا، لأن ما اغتصب ليس حلالا، من حيث هو اغتصاب لرزق آخرين، وإلا لَجَ السرقة والإغتصاب والنهب والظلم (نقسه، 121 − 123).

## نظرية الإمامة عند المطرفية:

ليس صحيحا ما قاله كتاب (ابن الأمير وعصره) بعد قيام الجمهورية في ... ... 1962م، وما يشاع على ألسنة الكثيرين دون تمحيص، من أن المطرفية لا تشتره ... يكون الإمام امن منصب مخصوصة كما يقال في علم الكلام الزيدي، أي مر الحسن والحسين. ذلك أن المخطوطة الوحيدة الباقية في علم الكلام المطرفي نه ... .. ذلك بلا لبس، وتبين أن المطرفية تأخذ نظربة الإمامة عند الهادي والقاسم الرسي ...

التشدد في شروطها بحيث يكاد الإمام في نظرهم أن يكون إنسانا يقترب من الكمال في علمه وحلمه وتقواء وخشيته لله إلخ. فالمطرفية، من حيث هي فرقة من فرق الزيدية، قد وجدت نفسها تعيش ظروفا اجتماعية اجتهدت فلنعامل معها نظريا ولكن من داخل الفكر الزيدي الآخذ بأفكار المعتزلة. وأخذت، مثل غيرها من الزيدية، من علم الكلام المعتزلي ما لا يتعارض صراحة مع معتقدات الزيدية. ولم يكن متوقعا أن تذهب إلى حد إلغاء نظرية الإمامة الزيدية وإبطالها. فإذا فعلت فإنها تكون قد خرجت من الزيدية تماما. لأن الموقف من الإمامة هو الذي يميز فرق الشيعة بعضها عن بعض. وقد اكتسبت الزيدية تميزها عن غيرها من المذاهب والفرق لأنها بالتحديد ناصرت زيد بن اكتسبت الزيدية تميزها عن غيرها من المذاهب والفرق لأنها بالتحديد ناصرت زيد بن علي بن أبي طالب في حصر الإمامة في ذرية الحسن والحسين، علي بن أخيه جعفر الصادق بن محمد بن علي بن الحسين، الذين كانوا في وجه أنصار ابن أخيه جعفر الصادق بن محمد بن علي بن الحسين، الذين كانوا يحصرونها في ذرية الحسين ققط.

ولم تتهم المطرفية قط في عصرها بأنها أبطلت نظرية الإمامة الزيدية. بل إن أكبر خصومها وهو الإمام عبدالله بن حمزة اتهسها بتعطيل الإمامة عن طريق التشدد في شروطها حتى جعلت من المستحيل اختيار إمام يكون أعلم الناس وأزهدهم وأحلمهم وأقواهم، إلخ،

صغيرة مغفورة. ومنهم من قال: بل أجمع المسلمون على تقديم هؤلاء المذكورين. وأورد في ذلك شبها تشكل على من قل تظره.

والذي يذهب إليه أهل البيت عليه (م) السلام ومن طابقهم من علماء الإسلام أن أمير المؤمنين (عليا) أفضل الناس بعد الرسول صلى الله عليه، وأن من تقدمه أو جلس مجلسه فمخطيء في ذلك، وكذلك الحسن والحسين أفضل الناس بعد أبيهما. وإليه ذهب أبو ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، ومقداد بن الأسود، وعمار بن ياسر، ونظراؤهم من الصحابة. وهو مذهب الشيخ أبي عبدالله البصري (1)، و (المدرسه) البغدادية، وقاضي القضاة (عبدالجبار بن أحمد المعتزلي، ولكن لا يبدو هذا موقفه)، والشيخ أبي رشيد (2)، وهو الصحيح والمعول عليه (نفسه).

وهكذا في مناقشة ما عرف في علم الكلام بمسألة الفضل (الأفضل والمفضول) يحدد المؤلف موقفه دون مبالغة. فالرأي الذي يقول به هو ما أثر عن الأهل البيت، أن أثمة الشيعة «ومن طابقهم من علماه الإسلام»، وإن كان القول إن اقاضي القضاة في ذهب إلى ذلك الرأي الشيعي غير صحيح، الأننا لا نجد له أثرا في أي من كتبه، كما أننا نجد الفاضي جعفر بن عبدالسلام يؤلف رسالة للرد على صاحب كتاب المجمع المحيط، أي ابن متوبه، فيما بخص مسألة الإمامة، وهو قريب من موقف القاض, عبدالجبار، نستدل منها على أنه كان في الإمامة سنيا.

ويؤيد المحلي موقفه هذا بآيات قرءانية مثل قوله تعالى:

- ﴿وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما ﴾ (النساء، 95).

كما يسند حجته بأحاديث شيعية منسوبة إلى النبي (ص) مثل: (لأعطين الراية مدرجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله) . . . (نفسه، 202 - 203). ويضيف أم من خصال فضل علي أنه كان أكثر من تولوا الخلافة علما الأنهم كانوا محتاجين إم في هذا الباب وهو لا يحتاج إليهم (نفسه، 203). ويذكر من خصال فضله أبد الشجاعة حيث كان أشجعهم، والزهد إذ كان أزهدهم، ويختتم هذه المسألة باله، الولا شبهة أن خصال الفضل اجتمعت فيه وافترقت في غيره (نفسه).

ثم يناقش المعتزلة في قولهم «إن تقديم المفضول جائز» متى اقتضى الحال نعم، عقد البيعة عند موت النبي (ص) قبل أن تحدث الفرقة والإقتتال مما يضعف المه المسياسي والعسكري للرضع الجديد ويعرضه للمخاطر، فيقول إن القول بأن «الصماء قدمت أبابكر»، إن أريد به جميع الصحابة فهو موضع خلاف، وإن أريد به بعد،

مثلث دعوى الإجماع، وبرى أنه لا يجور التوقف، أي اختيار موقف الحياد من هذا الخلاف، لأن المسلمين في نظره احتاروا أحد المعسكرين الشيعة أو النواصب كما يسجيهم، ويستدل المحلي على إمامة على، من الكتاب بأيات من مثل قوله تعالى ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾ (المائدة، 55)، ويفسر المقصود بعبارة الذين آمنوا بأنه على، مع أنها وردت على العموم، ويخوض في جدل ينتهي منه إلى تخصيص المموم ليدل على على (ق 203 − 205).

أما من السنة فيستدل على ذلك بحديث الغدير المن كنت مولاه فعلي مولاه. اللهم والله من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذنه). ويقول إن هذا الحديث اظاهر النقل بين الأمة، بدليل أن كل قوم تأولوه على معنى يوافق مذهبهما (ق 200 - 207). ثم يخوض في الجدل الشبعي المعروف في تفسير هذا الحديث، ولم المالش ما هو معروف من تشكيك في القسم الأخير منه، إذ يرد في بعض الصحاح مثل اسند ابن حنبل ومسلم والترمذي بصيغة (من كنت مولاه فعلي مولاه) أو ما أشبهها المحنى الذي يناسب سياق الحجاج، أي معنى المالك للتصرف (ق 207). والإمامة الممنى الذي يناسب سياق الحجاج، أي معنى المالك للتصرف (ق 207). والإمامة الملك التصرف على الكافة في أمور مخصوصة، كالجمع والحدود وقصد العدو الأعداء) إلى ديارهم ، . . وسد الثغور، وإصلاح الجمهور . . . الاق 208).

كما استدل بحديث «المنزلة» والقائل «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا أي بعدي). وخاض في جدل ليثبت أن الإمامة من منازل هارون من موسى. ومع أن الهائث المنزلة يعاني من إشكال موت هارون في حياة موسى وبالتالي لا يساعد بوضوح على حل معضلة تولي الخلافة، أو انتقال السلطة في المجتمع الإسلامي، فإن المؤلف أوله قائلا إن هارون لو عاش بعد موسى لكان أولى بمقامه (نفسه).

ويستدل كذلك بالإجماع قائلا إن المسلمين أجمعوا عند موت النبي (ص) على أن أملا لها، ثم انقسموا إلى فرقتين، إحداهما تخطيء من تقدمه، والأخرى اول بإمامته بعد الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، وتعترف بأنه لو تولاها قبل الثلاثة لكان الله لها، و قأجمعوا (على) أنه كان متقدما على الجميعة في خصال الفضل (ق 209). م أخذ في سرد أحداث سقيفة بني ساعدة وما حدث فيها من اختلاف. وبرد على الهن احتجوا بأنه لم يخرج مطالبا بحقه كما فعل مع أصحاب الجمل بالقول إن المانع أنه من الخروج هو قلة الأعوان، والخوف من وقوع فتنة تلحق ضررا بالإسلام الأن المانع من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو إنما يجب بشرط التمكن،

وأن يعلم السرم، أو يغلب على ظلم، أنه لا يؤدي إلى فساد أعظم من المنكو الواقع». ولخص الوضع السياسي أعلي الماك بأنه كان بين أنصار لا يثن بقوتهم، وأقويا، لا ت بتصرتهم لاق 211).

وبرد على الذين احتجوا بتقديم النبي (ص) لأبي بكر في الصلاة في مرضه السامات منه بأن مات منه بأن مات مدا مروي عن عائشة وحفصة فوهما متهمتان في هذا الباب عند الشد الشرد . (ق 212).

ويدخش دعوى الإجماع في السقيقة بأن علي وأهل بيته لم بحضروا، ولنا · سعد بن عبادة وأتصاره لم يبايعوا، والزبير بن العوام، وغيرهم (نفسه).

وبعد أن ينتهي من الحجاج حول أسبقية على في تولي الخلافة بعد رسما. أن (من) بنقل مناشرة إلى الخوض في القول بتفضيل الحسن والحسين على غيرهما من الدحالة، وبمسر تسايم الحسن امر الإمامة إلى معاوية بأنه هدته الاكما فعل جاء الماسمة (في 213) و من الأدلة التي يوردها على إمامتهما حديث منسوب إلى أن (من) عبول (الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا، وأبوهما خير متهما). وحديث من المال المرمة وابن ماجه وابن حنيل، يقول (الحسن والحسين سبدا للمناسبة المعنى المالة التسيدة معنى المالة التسرف، أي الإمام،

وسندن على ذلك أيضا بأن الإجماع على إمامة على يعني الإجماع على بعاد، وبأن القانلين بن الإمامة بالنص، أي الشيعة، لا يختلفون على إمامتهما، وإن - في النص على عيرهما، ويضيف أنه إذا اشترط فريق من المسلمين الدعوة ص . الإمامة، وهذا يعني الزيدية، فقد حصلت الدعوة متهما، ومن قال إن طريق ، مبيعة أهل الحل والعقد فقد صحت مبابعة أهل الحل والعقد لهما، وينتبي . ذلك إلى القول بالإجماع على إمامتهما (ق 215 - 216).

وينتقل من الحديث عن إمامة الحسن والحسن إلى تناول موضوع الإمسر بعدهما، مبتدئا بإثبات الحاجة إلى إمام، قائلا إن العقل والكتاب والسنة والإحسان تدل على حاجة الناس إلى إمام، فمن العقل أنه بعد موت النبي (ص) تفتضي وجود من يحل محله في الجماعة الإسلامية، الأن العلة التي الأجلها وجب من إرسال الوسل حاصلة بعدهم، (ق 217).

واستدل على ذلك من الكتاب بقوله تعالى:

- ﴿ولو ردوه إلى الرسول وأولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ (النساء، 81).
- ﴿اطبعوا الله واطبعوا الرسول وأولى الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه
   إلى الله والرسول﴾ (النساء، 59).

أما من السنة فاستدل بأن النبي (ص) «ما سرى سرية، ولا جيش جيشا لم يكن فيه إلا وأمر عليهم أميرا. وكذلك فعل الخلفاء من بعده؛

أما دليل الإجماع فهو أن الصحابة أجمعوا على أنه لا بد بعد النبي (ص) في كل وقت من إمام المقيم الحدود، ويحفظ بيضة الإسلام [أي ينظم حماية الجماعة الإسلامية ]1. وإن اختلفوا في أعيان الأئمة فإنهم لم يختلفوا في الحاجة إلى إمام.

واستشهد على ذلك بكتاب القاسم بن إبراهيم الرسى (تثبيت الإمامة).

وبعد إثبات الحاجة إلى إمام انتقل إلى عرض شروط الإمام أو مؤهلاته، فاشترط أن يكون أفضل الناس في زمانه، مستشهدا على ذلك بقوله تعالى:

- ﴿ أَفْمِنْ يَهِدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقَّ أَنْ يَتَبِعُ أَمِ مِنْ لَا يَهْدِي، إِلَّا أَنْ يَهْدِي﴾ (نرح، الله).
  - ﴿ أُولئك يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون﴾ (المؤمنون، 61).

واستدل على ذلك ايضا بإجماع «الصحابة على أن الإمامة لا يستحقها إلا الأاضل»، وإذا ظهر والإمام قائم من هو أفضل منه، فلا يرى أنه يلزم تسليم الأمر إليه، أكنه يستدرك فيقول إن هذا لا يقتضى القول بإمامة المفضول (نفسه).

ثم انتقل بعد ذلك إلى إثبات ما تقول به الزيدية من حصر الإمامة في ولد الحسن والمحسين، فيمن قام ودعا منهم وجمع شروط الإمام. ويستدل على ذلك بما يسميه الإماع الأمة على أن الإمامة فيهم. ويدحض ماتقول به الإسماعيلية والإمامية من أن الإمامة بالنص على أعيان الأثمة، فيقول إن الأمة انقسمت في مسألة الإمامة إلى ثلاثة السام:

- 1- الخوارج ويرون جوازها في الناس كلهم ما صلحوا بأنفسهم.
- 2- المعتزلة، والمرجئة، والعامة (السنة)، ويقولون بجوازها في قريش دون المعتزلة،
  - 3- ما تذهب إليه الشيعة في الإمامة من تقديم على وأولاده من فاطمة.

ويرى المولف المطرفي أن من أجازها في قريش فقد أجازها في ولد الحد الحسين، إذ هم من قريش ابل هم خير قريش (ق 218). ويستنتج من ذلك أن هذا إجساعا على أن الإمامة فيهم واختلافا حول غيرهم من قريش، ويحدد معنى الإحد الذي يقصده بأنه ليس إجماع المسلمين كلهم، وإنما إجماع أأهل الإيمان مدم. (219).

ويستدل على حصر الإمامة فيهم بحديث يقول (إني تارك فيكم ما إن تمسكت، الن نضاوا من بعلي أبدا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، إن اللطيف الخبير نبأني أنه لن بعنرف حتى يردا علي الحوض)، ومع أن هذا الحديث يرد عند غير الشبعة كد. (إني درك فيكم ما إن تمسكتم به تن تضلوا من بعدي أبدا: كتاب الله وسنتي)، الإصادة تنعلق بموصوع سباسي كان دائما مدعاة للرضع، فإن المؤلف يبني عبه منه من حدد الإمامة، استنادا إلى وروده في كتب أئمة الزيدية كالهادي والقاسم، ويتد إلى ذاك حدث الطبقة نفسها يقول (مثل أهل بيتي فيكم كسفينة توح، من المدا، ومن وهوى)، وينهي مناقشته لهذا الموضوع بأدلة من الكناب ذلك قوله تعالى:

أهو اجتباكم، ما جعل عليكم في الدين من حرج. ملة أبيكم إبراهيم. مسائم المسلمين من قبل. وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم، وتكونوا شهداء على الناس أداد ج 78). وفسر كلمة (شهداء) بأن معناها الولاة وحكاماا، والمقصود بذلك هم آل محمد.

﴿قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربي﴾(الشورى، 23) . . . المدينة د المدينة على المعادة عنا الإتباع وليس المحنة بالقلوب كما يذهب إلى ذلك غير د . . وبلاحظ أن المؤلف في هذه المسألة لا يبدأ عرض الأدلة من الكتاب ثم الإجماع، بل يبدأ بالإجماع ثم السنة ثم الكتاب.

110

. .

11

ويورد ثلاثة أسباب عقلية تحصر الإمامة:

الأول عملي تبخف طلبها على المسلمين حتى لا يتنازع الناس في شأنه إلى الضرر. فشرط النسب بالإنتماء إلى بيت الرسول القرب إلى إنقيادالعظماء ... النشاع ...

الثاني وراثي، من حيث أن الإمامة السلطان النبي (ص)، وأهل بيته أحدَ معده ، فذا للأبة ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامُ بِعَضْهُمْ أُولَى بِيعَضْ﴾(الأنفال، 75).

الثالث روحاني، لأن الله علم أن أحدا لا يقوم مقامهم، ولا يستحقها غيرهم، الختارهم لسابق علمه:(ق 219). ويستدل على ذلك بالآية:

- ﴿ ولقد اخترناهم على علم على العالمين ﴾ (الدخان، 32).

له ثم يتناول الشروط التي تستحق بها الإمامة بعد الإنتساب إلى الحسن والحسين المن بهة الأب.

1- العلم، لأن الغرض من إقامة الإمامة هو تنفيذ الأحكام، نحو إقامة الحدود، وأخذ الأموال سمن وجبت عليه، وصرفها في المستحقين لها (وليس في الوجوء المستحقة). لأن الإمام إذا لم يكن عالما لا ايؤمن أن ببدل هذه الأحكام نجهله بها، أميم الحدود على غير من وجبت عليه، ويأخذ المال ممن لا يجب عليه، ويضعه في أم الحدود على غير من وجبت عليه، ويأخذ المال ممن لا يجب عليه، ويضعه في أن تتو فر فيه فهي فأن يكون عارفا بالله، وبتوحيد، وعدله، وما يحوز عليه وعا لا محوز، وما يجوز أن بريده وما لا يجب أن الإمام يجب أن الإمام يجب أن يكون عالما المباها معتزليا. ومن المعرفة التي يشترطها في الإمام النمكن في علم الكلام بحيث يكون المادا على دحض الشهد الواردة من الزنادقة والملحدين وبعض إلزامات المخالفين المادا على دحض الشبه الواردة من الزنادقة والملحدين وبعض إلزامات المخالفين المام الذي يوجب العلم الماء ومنسوخه، عارفا بالأخبار الواردة عن النبي (ص)، وما الذي يوجب العلم الماء وما الذي لا يوجبه (ق 200)، وهذا المستوى من المعرفة لا يمكن أن يصل إليه الإمام ما لم المتبحرة في عفوم اللغة العربية، والحساب الذي يحتاج إليه في المواريث، والوصايا، والإقرارات، ومساحة الأرضين، وقسمة التركاث.

ويمكن أن نلاحظ هنا أن المؤلف بشترط في الإمام أن يكون جانوا على حميع العلوم في عصره، وأن يكون متضلعا فيها، انسجاما مع قوله بأن الإمام هو الأفضل في السره، وهذا بالضبط ما كان مصدر نزاعهم المستمر مع الأثمة الذبن قاموا في السره،

الشرط الثاني من شروط الإمام هو الورع، ويعرفه المؤلف بأنه االكف عن المحدمات، والقيام بالواجبات، والوقوف عند الشبهات، والتحرز عن الأفعال المنفرات، والورع صروري في الإمام لأنه بتولى قمض الأموال، والمصرف في الحقوق، وصرفها إلى أهلها. كما أنه ولى الأيتام، ولا رقيب عليه سوى الله. وبدون

الورع يخشى من أن بأخذ الأموال من غير من وجبت عليه، وأن يأخذها لنصه، ﴿ يعطيها لمن لا يستحقها (نفسه).

3- الشرط الثالث هو الفضل، ويعرفه بأنه «أن يكون الإمام أفضل الأمة في ١٠٠. والفضل المعتبر هو العقة الفائقة في الدين، والصلاح الظاهر، يحيث لا يلحة. عليمة، ولا تعلق به شبهة، (نفسه).

4 - الشجاعة، ويشترط في الإمام أن يكون في غاية الشجاعة، لأنه من يلجه إلى المسلمون عند المضرة، لذلك يجب أن يكون شجاعا يستطيع تأمين الخائف، وإحمد العدو، وتقوية الضعيف. وبدون الشجاعة يستحيل أن يدير الحرب بحنكة وقدرة بلدما ينهزم وتحل الكارثة بالمسلمين (نقسه).

السخاء، ويعرفه بأنه أن يكون من السماحة ما يسهل عليه بذل الأموال. وإخراج الحقوق إلى أهلها، ووضعها في مواضعها، أي أن لا يكون بخيلا متهاله، على الحال وعلى جمعه وخزنه والإستحواذ عليه لنفسه وللمقربين منه (نفسه).

الذوه على تدبير الأمر من الوجهتين البدنية والروحية. ويعرفه بأن يكون ساحا
مى مدنه، السل فيه من العاهات ما يمنعه من القيام بعمله، وأن يكون من حوده - وحسن مشورته ما يدل على ذكائه وقطئته وتبصوه (نفسه).

أما طريق الإمامة، أي كيفية الوصول إليها، فهي الدعوة والقيام بعد علي والحد. والحسين الذين طريق إمامتهم النص غير الجلي أو غير الصريح. ويدحض المؤلف 10 الإسماعيلية والإمامية إن طريقها النص الجلي.

ومن المفيد أن نورد هنا حجج المولف في رده على القائلين بأن طريقها المهاد والإختيار، وبخاصة المعتزلة الذين يشترك معهم في الأصول ولا يختلف معهم إلا م الإمامة وفي الفروع. ذلك لأنه يوضح موقفه هنا مما قال به الناصر الأطروش مي معهو وجود إمامين في مكانين مختلفين دون خلاف بينهما، فيؤكد على وجوب وحمد معهو واحد في المجتمع الإسلامي، رافضا تعدد الأثمة في الزمان نفسه، وحول المعاولة والإختيار واعتبارهما طريقا إلى الإمامة يقول إن العقد إما أن يتم قبل الإستحد والطلب فيؤدي إلى إمامة من لا يستحق الإمامة، وإما بعد الإستحقاق وقبل المداوني هذه الحالة إما أن يكون من جماعة محدودة من المسلمين وإما من حمد المسلمين والمامين وديا م.

واختلاف أرائهم. وعندها بيقى اخبيار حماحة محدودة من المسلمين. وحينها ليست أية جماعة أولى من جماعة أحرب. اوهدا بؤدي إلى أن يختار كل فريق في باحيتهم إماما. وذلك يؤدي إلى وقوع الإختلاف، وإلى إيطال الإمامة؛(ق 223).

. . .

4 , 9

, II

حَيَّاهِ 4

141 6-

11

1 1

\* ,

, , 19

. .

ر ن

. . . !

\* . . .

. . .

ί.,

ويرى أن طريق ثبوت الإمامة تستمد من الشريعة وليس من أي طريق آخر، وينكر الفول إن طريقها الوراثة، وكأنما يرد بذلك على أنصار الخلافة العباسية. اأما الغلبة والفهر طريقا إلى ثبوت الإمامة فقول لا يعول عليه، لأنه قد تغلب الفجار والكفار ولا الوروث أئمة (تفسه).

واختتم هذا الفصل بالقول إنني استفضت في عرض هذا الموضوع ليس لكشف المطاء عن جانب من جوانب فكر المطرفية ومواقفها فحسب، بل ولإعادة الإعتبار الحقيقة. فقد تعرضت أفكارهم للتبديل، ونسب إليهم ما لم يقولوه عن طريق الإلزام. وأشاع خصومهم ومن بحاولون إنصافهم أو تونليفهم في اعتراضهم على الإمامة أو على السادة أقوالا لم يقولوها أبدا. وتواصل سوء الفهم التاريخي حتى يومنا هذا، وشكل استمرارا للكارثة التي حلت بهم. وتعل أهم مدخل إلى إنصافهم تاريخيا، بل وأهم الامات المصالحة التاريخية بين المذاهب والطوائف والقبائل والفئات والطبقات الإجتماعية في اليمن، أن يعاد إعتبار المطرفية بأن ينسب إليها ما قالته، ويستبعد ما اليها بقصد أو عن جهل أو عن حماسة لا تستند إلى حقائق.

ولذلك يمكن الإستنتاج باطمئنان، وكما هو متوقع من فرقة من فرق الويدية، أن المربة الإمامة عند المطرفية هي نفسها عند الإمام الهادي والإمام القاسم الرسي، مع المربة الإمامة عند المعترفية هي نفسها عند الإمام، كاشتراطهم أن يكون الأقضل علما وحسما وأخلاقا في عصره، ولكن حتى هذا الملح الذي يصفه خصومها بأنه تعطيل الإمامة من حيث يستحيل العثور على الأفضل، وإذا عثر عليه فقد لا بستجيب للنداء، المامه المطرفية في إطار شيعي متسق. فإذا كان الشيعة يعتقدون أن على كان الأحق الإمامة بعد النبي (ص) لأنه الأفضل في عصره، ويرفضون إمامة المفضول (أبو بكر المامة بعد النبي (ص) لأنه الأفضل (على)، فإن ذلك يقتضي اشتراط إمامة الأفضل المام، وإلا فقدوا حجتهم في ذلك إذا افتصرت على إمام واحد فقط، وبهذا تكون المربة الإمامة عند المطرفية هي النظرية الزبدية في صياغتها المنطقية المنسقة مع تاريخ المامؤة الثبيعي بعامة.

إلا أن السطرفية، من الناحية العماية، قد اختلفت مع جميع الأئمة الذين قاموة

بالإمامة في عصرها. وذلك عائد إلى تشددها في شروط الإمام بحيث لا تستطيع قبوا إمام لا تتحقق فيه الشروط، وعائد كذلك إلى نظريتها في الفضل والشرف، وما أده. إليه من خلاف مستمر مع الأشراف المطالبين بالإمامة على أساس اقتصر في كثير من الحالات على شرف النسب دون توفر الشروط الأخرى التي تقنعها باستحقاق من يدء. الإمامة منهم.

# أبو سلوم المعتزلي

#### الفصل الرابع

## نشوان الحميري إلغاء شرط النسب في الإمامة

## النشأة والإصطدام بالحسينية:

لا يوجد في ما وصل إلى عصونا من نصوص ما يساعد على دراسة حياة نشوان بن مبد الحميري، الذي نتناوله هنا باعتباره قد عبر صراحة عما لم تكن المطرفية مؤهلة الهوله صراحة بحكم تكونها الثقافي الليني الخاص. والواقع أن نشوان ما يزال حتى الآن مر مدروس كما ينبغي. وحتى مقدمة المسشرق السويدي استريتسين لما نشر من كتابه التي الصيت (شمس العلوم)، وكذلك المقال القصير الذي كتبه اشتروتمان، اعتمدا لهما على ما كتبه ياقوت والقفطي، فجاءت معلوماتهما متناقضة مع المعلومات القليلة، ومتحاول الذي الدقيقة في كثير من الحالات، التي نعثر عليها في المخطوطات اليمنية. ومتحاول الما السطور الكتابة عن نشوان بالإستناد إلى ما في المخطوطات اليمنية من معلومات الما أه ولكن مهمة، حيث نجد بعض الأخبار اليسيرة بالإضافة إلى ما وصلنا من مؤلفاته، وهو ما سنعتمد عليه لإعطاء فكرة عنه وعما مثله في عصره من تميز فكري جعله خليقا المنسب إليه تيارا فكريا سنتبين ملامحه بعد قليل.

وتاريخ مولد نشوان غير معروف، وإن كنا نعرف أنه توفي في 24 من شهر ذي المحددة، سنة 573 هجرية / 13 يونيه، سنة 1178م. ولا يبدو مؤكدا ما يقوله بعض من را عنه من أن مولده في حوث استنادا إلى ما في كتابه (شمس العلوم) حيث ورد مصنف هذا الكتاب، أو في البيت الشعري الذي

بشاطيء حوث من ديار بني حرب لقلبي أشجان معذبة قلبي لأنه لو ولد بها لقال ذلك نثرا أو شعرا. وفي كل الأحوال، إذا كان هذا لا يعني الدرورة أنه ولد في حوث فإنه يدل على أن نشوان أقام بها فترة من حياته وترك

ذكريات، وظلت حاضرة في مخيلته، ولعله أيضا درس بها لبعض الوقت.

وأول خبر عنه يقول إن والده كان من أنباع الحسين بن القاسم العياني القائلين بغيبته (تاريخ السادة، 141). وفي هذا الوسط الثقافي الزيدي نشأ نشوان، واتصل بعلم الكلام المعتزلي. كما أن القرن الذي عاش فيه قد شهد اصطراع تبارات فكرية مختافة أهمها المطرفية الآخذه بآراء معتزلة بغداد وأبي القاسم البلخي، والإسماعيلية في فترة أقول الدولة الصليحية، والزيدية الحسينية القائلة بغيبة الحسين بن القاسم العياني. وفد أوضح نشوان نفسه سبب أخذ زيدية اليمن حتى ذلك الوقت بآراء مدرسة بغداد المعتزلية بقوله عوكثير من معتزلة بغداد كمحمد بن عبدالله الإسكافي وغيره ينسبون إليه (الإماء زيد بن علي) في كتبهم، ويقولون نحن زيدية (شرح رسالة الحور العين، 186). ولذلك فإن جميع ما ذكره نشوان في كتابه (شرح رسالة الحور العين) من أخبار الفرق منفول عن (كتاب المقالات) للبلخي (نفسه، 111، 156، 160).

وجاء في (غاية الأماني) أن نشوان خرج سنة 531 هجرية / 1136(113)م مقاتات مع أحد ال الهادي وهو على بن زيد، في محاولة لإعادة الإمامة الزيدية إلى الفعل، بما أن كانت قد نراجعت واختفت (1/295). وسبق أن عرفنا أن هذا الإمام شبه الأمي قاخفي وقتل. لكن خروج نشوان في سن الشباب مع هذا القائم يعني أنه قد بدأ بالخروج عن اعتماد غيبة الحسين بن القاسم متمردا على اعتقاده الموروث عن أبيه. ويبدو أنه المبعد خروجه مع علي بن زيد بمناصرة الإمام أحمد بن سليمان الذي ادعى الإمامة سم 532 هجرية / 1137م، كما عرفنا من قبل. وكانا قد احتمعا معا قبيل ذلك أثناء خرم علي بن زيد. إلا أن نصرته نهذا الإمام لم تدم طويلا. فالمستطاب بتحدث عن مناذ حدث ينهما نعلها حول الإمامة، ويقول إن كلا منهما قد هجى الآخر بأشعار منها و نشوان:

1

عجائب الدهر أشتات، وأعجبها إمامة نشأت في ابن الخذيرية ما أحمد بن سليمان بمؤتمن على البربة في خيط من الصوف ونجده بشتبك في جدل كلامي وشعري مع أمراء آل القاسم العباني الذبن ك بعملون لنشر الحسينية واعتفاد الغيبة. وإذا صح ما نقله المؤرخون فإن الأمير القاسمي قال في هذا السياق:

أنا شاهد لله، فاشهد يا فتى بفضائل المهدي على فضل النبي وقد رد عليه الجعيد بن الحجاج الوادمي، حيه. مدوان فائلا: أما الحسين فقد حواه الملحة. واغتاله الزمن الخأون الأنكد فتبصروا يا غافلبن قانه في ذي عرار، ويحكم، مستشهد ويبدو أن هذه الأبيات قد كانت بوحي من نشوان، وغير بعيدة عن دخضه لاعتقاد عيبة الحسين بن القاسم. وهي لا تنتقص الحسين في شيء ولا تدحض إمامته. وإنما تقول إنه مات فشهيدا وإن موته خسارة كبيرة. وكل ما تنفيه هو غيبته أو أن يكون المهدي المنتظر. ويبدو أن زعماء الحسينية أدركوا أن نشوان يقف وراء هذا النفي من وراء الستار فعمدوا إلى مهاجمته والرد عليه هو دون غيره. وتبادل الطرفان أشعارا

وهجاءًا مرا طوال فترة من الزمن. ومما قاله نشوان في الرد عليهم ممايهمنا هنا قوله:

ليس الإمام ولا سواه مخلد القتل للكرماه حوض يورد ختمت، وقد مات النبي محمد أغضبتموا إن قبل مات إمامكم لا عار في قتل الإمام عليكم إن النبوة بالنبي محمد (ابن أبي الرجال، 1/ 183).

ويبدو أن الإصطراع بهذه التيارات الفكرية المتناقضة، قد دفعت نشوان إلى الإنغماس في قراءة اللغة والأدب والتاريخ، وبخاصة تاريخ اليمن القديم، وعلم الكلام، ومقالات الفرق المختلفة، حتى صار من أهم علماه عصره إن ثم يكن أهمهم على الإطلاق. وقادته صراعاته أولا مع الذين يقولون بغيبة الحسين بن القاسم وأنه المهدي المنتظر، ثم مع الإمام أحمد بن سليمان، إلى بلورة موقف متميز، لا يكتفي بالإنفاق مع المعتزلة في الأصول دون الإمامة كما فعلت المطرفية المعاصرة له، بل وإلى تبني وقف التيار المتقدم من المعتزلة فيما يخص الإمامة ومنهج تناول أمور الدين الدنيا.

#### اللاقة نشوان بالمطرفية:

4

1 5

لعل من أهم ما يحتاج إلى إضاءة في حياة نشوان هو علاقته بالمطرفية. ذلك أن راث المطرفية نفسه قد تعرض للتدمير المتعمد على أيدي خصومها من الأئمة السارهم، كما باعد الزمان بين عصرنا وعصر انقراضها، ولم تجد خلال العصور من من بالحفاظ على تراثبا، أو يذكر أخبارها ومحاسنها. فالتاريخ يكتبه المنتصرون من اسمة نظرهم، ويكتنف النسبان أحبار المهزومين، ضحابا جريان التاريخ على هذا الدو. إلا أن قول نشوان إن الإمام ينبغي أن يكون أكرم الناس بصرف النظر عن نسبه الموف عند ما نتناول رأيه في الإمامة، ليس بعيدا عن قول المطرفية إن الإمام في أن يكون أذكلا المطرفية ونشوان يأخذ بقول النظام بيات المعطرفية ونشوان يأخذ بقول النظام بيات المعلوفية الإمامة الزيدية، إلا أنهما بجادلاد حول

المه صوع بقسه، في البيئة الثقافية الرباسة بقسها، ونافد الله عقلاني متشابه، من حدد ثركيزه على توفر شروط الكفاءة والعدل، وشيء من المساواة بين الناس، فتولي الحد، بشرط توفر الكفاءة يجعل شرط النسب غير حاسم، وذلك يدل على أن موضوع الفضا والشرف بالنسب قد كان موضع جدل شارك فيه نشوان والمطرقية، فاجتهد كلاهما ادا الإشكال وفقا لرؤيته الفكرية.

11

6 4

11:

.)

11

.11

10

وإذا كانت الساحة الجغرافية التي كان يتحرك عليها نشوان، وفقا لما وصلنا م. أخبار ناقصة عنه، قد كانت أساسا في صعدة والظاهر، فإنه تردد على صنعاء مر للإلتقاء بالسلطان حاتم بن أحمد الذي ببدو أنه كان يجزل له العطاء كلما وصل إليه. ويطارحه في موضوعات اللغة والأدب والتاريخ. ولا يستبعد أن يكون قد تجادل مم معنى رحال المطرفية حول قضابا الخلاف داخل الزيدية. بل إنه في محاولته لإقامه دولة أو ساهلة ما بزعامته، قد حاول الحصول على تأييد عيال يزيد في البون حيث الله المطرفية وحود وتأثير، وحيث كانت هجرة قاعة أهم مراكزهم في المناطق الواقعة إلى الشمال والشمال الغربي من صنعاء. كما أن محاولته تلك النهت في البون، وفقا 🗽 بهوا، (المستطاب)، مما يعني أنه لم يلق التأبيد المطلوب. إلا أن أحد أبرز رما المطروبة في وقش، وإسمه يحي بن الحسين البحيري (توفي سنة 577 هجر، ١٠٠ 1182(1182)م)، قد كان ممن يميل إلى نشوان. وكانت بينهما مكاتبات وتبادل شه. بل ويقول المستطاب (ق 30) إنه كان من أنصار نشوان. وهذا يطوح سؤالا، وه، إا كان البحيري من أنصاره فلما ذا لم يحاول أن يطلب له النصرة والتأييد في وهـ: ١ وأغلب الظن أنه شخصيا كان يتعاطف مع نشوان، وإن كان من المستبعد أن يكور. ١٠٠٠ شأن آخرين من المطرفية، لاختلاف الطرفين حول شروط الإمام. لكن حتى لو تعاط. معه بعضهم، فإنهم ليسوا رجال قبائل محاربين. فتأييدهم، إذا وجد، لن يكون ، معنويا دون مشاركة ني الفتال.

وتوجد رسالة كتبها نشوان إلى المؤرخ مسلم اللحجي، وقد كان حينها أحد زد. المطرفية في وقش (تشرت ملحقة بتاريح عمارة اليمني، ص 363 - 366)، ترد ، . رسالة سابقة من مسلم نفسه، تتعلق بالوساطة بين نشوان والفقيه يحي بن "-- البحيري المذكور آنفا، ويبدو من نص رسالة نشوان أنها كتبت في شيخرخته، مه . كان قد توقف عن قول أغلب الشعر، وفيها يقول في ذلك الفقيه المطرفي:

وما لي من ذنب عليه علمته سوى أنه لي صاحب ونسيب فمذهبه في سنة الدين مذهبي واسرته قومي فكيف أجيب

#### منهج نشوان:

لقد دفعت الصراعات السياسية، والمجادلات الكلامية، بنشوان إلى البحث عن زاد مكبن يستطيع به مواجهة الخصوم، والإحتجاج عليهم على نحو يقطع حجتهم. ويبدو أن ذلك قد كان من أهم دوافع الغماسة في البحث والتفتيش عن آراء جديدة تخالف المألوف في بيئته الزيدية، حتى أصبح من أهم أعلام التاريخ اليمني في مجالات اللغة والناريخ وعلم الكلام، وأول ما اصطدم به جمود الزيدية وسائر الفرق وانغلاقها داخل ما اهبها، بحيث لا تأخذ إلا ما يناسب تلك المذاهب، وترفض ما يخالفها حتى لو كان محيحا، وقد عبر عن ذلك في محاجاته التي لم يبق منها إلا بعض أشعار تومي إلى مسمونها المجدد، قال يرد على أهل مذهبه:

إذا جادلت بالقرء أن خصمي أجاب مجادلا بكلام يحبى فقلت كلام ربك عنه وحيا أتجعل قول يحبى عنه وحيا (المستطاب، 33)

ويحيى هنا هو الإمام الهادي يحيى بن الحسين. وقال ينتقد أحد الفضاة: محمد الطامي قاضي المحابز يجوز في أحكامه غير جائز إذا ما روى عن آل بيت محمد روى صادقا عن نفسه والعجائز

(تاريخ السادة، 151)

لكن نشوان ذهب أبعد من ذلك، إذ أخذ بآراء النظام والجاحظ، من حيث بمثلان أن المعتزلة عقلانية فيما بخص التقليد والإمامة. فهو بنقل عن الجاحظ قوله في (عاب الأخبار) الووجه يستدل به على قلة عناية الناس بأكثر الدين أن شأتهم تعظيم المجالة، والإستسلام للمنشأ، والذهاب مع العصبية والهوى، والرضى بالسابق إلى الهاوب، فاعتقد أهل كل قطر ما اعتقده آباؤهم، حتى ظن بعض الناس أن ذلك يعود الهاوب، وظن آخرون أن ذلك يعود لأسباب جغرافية ومناخية، وذلك غير صحيح. إن النجوم، وظن آخرون أن ذلك يعود لأسباب جغرافية ومناخية، وذلك غير صحيح الماما هو ناتج عن اتقليد الآباء هو الذي المامة، وهو الذي أعماهم وأصمهم (الحور العين، 229). ويعلق نشوان على ما نقله الجاحظ بقوله إن الله قد ذم المقلدين في الآية ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمه (دين)، والماملة الحق بدون حجة ولا دليل، إذا دخل الحق بالتقليد ولم الحق بالتقليد والمناب الحق. لأن من اعتقد الحق بدون حجة ولا دليل، إذا دخل الحق بالتقليد ومنه بالتقليدة. وخطر التقابد بأني من أننا نجد افى كل أهل مذهب ثقة يسندون منه بالتقليدة. وخطر التقابد بأني من أننا نجد افى كل أهل مذهب ثقة يسندون

إليه، وعالم يعتمدون عليه، و داهم يحتج بقوله بعالى، و.، وي عن رسول الله (ص) وقد كثر التدليس في الكتب، والزيادة في الأخبار، والتأويل لكتاب الله على فا الأهواء والمذاهب والآراء، وينتهي نشوان إلى دعوة الناس إلى الإحتراز والنيقظ فالله فيجب على العاقل التيقظ والتحرز والتحفظ من التقليد الذي هلك به الأوارد، والآخرون (نقسه، 236).

وأن

,1,

.11

JI,

، و ل المح

...11

4 6

ران د إذ

211

4.1

- 1

9 1

all

6 ;

..11

. 11

1. 1

A 1

,11

ويستطرد، لدعم موقفه الرافض للتقليد، في الإستشهاد برأي النظام في الأحادث المروية عن النبي (ص) حيث قال: الوكيف يجيز السامع صدق المخبر إذا كان أن بضطره خبره، ولم يكن معه علم يدل على صدق غيبه، ولا شاهد قياس يصدوس وكون الكذب غير مستحيل منه مع كثرة العلل التي يكذب الناس لها، ودقة حيايهم فيها. ولو كان الصادق عند الناس لا يكذب، والأمين لا يخون، والثقة لا بسر، ، والوفي لا يغدر، لطابت المعيشة، ولسلموا سوء العاقبة. قال إيراهيم (النظام) وذي نامن من كذب الصادق، وخيانة الأمين، وقد ترى الفقيه يكذب في الحديث، ويدا... وم الإسناد، وبدعي لقاء من لم يبلغه، ومن غريب الخبر ما لم يسمعه (نفسه، 231 (13) و أضاف: قولولا أن الفقهاء والمحدثين والرواة . . . يكذبون في الأخط ومَمَاعَلُونَ فِي الأَثَارِ، لَمَا تَنَاقَضَتَ آثَارِهُم، وَلاَ تَدَافَعَتَ أَخْبَارُهُم. قَالُوا: ولو و مليا تصابيق المحدث لظاهر عدالته، لوجب علينا تصديق مثله وإن روي ضد ١٠٠٠ وخلاف خبره. وإذا نحن قد وجب علينا تصديق المتناقض، وتصحيح الفاسد، ال النلط في الأحبار، والكذب في الآثار، لم لجده خاصا في بعض دون بعض . إبراهيم (النظام): وكيف لا يغلطون ولا يكذبون ولا يجهلون ولا يتناقضون، والنه رووا أن البي (ص) قال (لا عدوي ولا طيرة) هم الذين رووا أن النبي (ص) قان 🕛 من المجذوم فرارك من الأسد). كما رووا أن رجلا مجذوما جاء إليه ليبايعه، فأ ال إليه من يبايعه خوفا من العدوي، وأنه عند خروجه في غزوة بدر، عندما أراد أن 🕟 بين جبلين سأل عن النازلين بهما فلما قيل له إن النازلين بهما هم بنو التار، وبنو 🕝 🖖 عدل عن النزول هناك. وأنه قال (الشؤم في المرأة والدار والدابة).

كما أن الذين يروون إنه قال (خير أمنى القرن الذي بعثت فيه) هم الذين برووا الم قوله (مثل أمني مثل المطر، لا يدري أوله خير أم آخره). والذين يروون أنه عنده عن ذراري المشركين، هل يحل قتلهم قال (فاقتلوهم، فإنهم مع آبائهم)، وإسلم أسامة بن زيد عندما أمره على آخر غزوة جهرها إلى الشام قبل موته أن يحرق السند وذراريهم بالنار، يروون أنه أنكر إنكارا شديدا على سربة بعثها، قتلوا النساء والأطهال

وأنه أذكر على خالد بن الوايد فنل الأطمال وقال (اللهم إني أبرأ إليك مما صغع خائد)، وأرسل عليا ليدفع ديتهم، كذلك بروون أنه عندما أمر بقتل أحد المشركين صاح المشرك (من للصبية؟ قال النار) في الوقت الذي يروون قوله (المؤودة في الجنة، والشهيد في الجنة، وأولاد المشركين خدم أهل الجنة)، والذين يروون حديث (كل ولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه اللذين يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)، يروون المحديث (اعملوا، فكل ميسر لما خلق له. أما من كان من أهل السعادة فهو يعمل المسعادة. وإن كان من أهل الشقاء فهو يعمل المسقاء. وأن الله مسح ظهر آدم فقبض المستون، فأما الذين في قبضته اليمني فقال إلى الجنة برحستي، وقال للذين في اليسرى إلى النار ولا أبالي، والسعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه. وإذا وقعت النطقة في الرحم أوحى الله إلى ملك الأرحام، اكتب: فيقول با رب، ما أنب؟ قال اكتب شقيا أو سعيدا).

ويواصل هذا النقد المنهجي للأحاديث المروية التي تناقض بعضها بعضا. وبزداد الناقض شدة عند عرض أحاديث تتناقض مع بعض الآيات القرءانية، مثل حديث يقول إنه لما مر عام على غزوة بدر خاطب النبي (ص) من قتل فيها من المشركين قائلا (هل الحديم ما وعدكم ربكم حفاا)، فلما سئل عبا إذا كانوا يسمعون قال: (إنهم يسمعون من في اما تسمعون)، وهذا يناقض الآية القرءانية الكريمة ﴿وما أنت بمسمع من في الهور﴾(قاطر، 22). (نفسه، 230 - 234).

#### الموان ونظرية الإمامة:

لقد قاده هذا التفكير العقلاني، لا إلى مجرد الإختلاف مع الإمام القائم في عصره. أحمد بن سليمان، الذي لم يستطع أن يسيطر سوى على بعض المناطق كما ببنا عند المعارضة الإمام المعارضة العملية للإمام المحافظة على قاعدة نظرية للإمامة تجعل شرط النسب (المنصب المخصوص) إراله لا بد منه، فحسب، بل وإلى الإعلان عن نظرية جديدة في الإمامة تبطل القاعدة الني قامت عليها الزيدية من الأساس. فنشوان يجعل الوصول إلى منصب الإمام حقا النيل مسلم تتوفر فيه مؤهلات القيام بأعبائها دون أي حاجز قائم على النسب والقبيلة. المام ليست نظرية جديدة في الإسلام. فقد قال بها الخوارج والقسم الأكثر عقلانية من المعنزلة. بل الجديد هنا أن تأتي من داخل الزيدية، ومن أحد قضاتها. وهو ما يخالف المعارفة ما كان سائدا في عصره في العالم الإسلامي بعامة، وفي اليمن بخاصة، حيث

كانت الخلافة العباسية في بغداد نستند نظريا إلى شرعية إسلامية نجعل الإمامة في قرن عامة، في حين تدعم عمليا توارثها في بعض بني العباس، وكذلك كانت الخلاوء الفاظمية في مصر التي تستند نظريا إلى شرعية تجعلها تنقل من الأب إلى الابن في أداء الحسين بن علي. وفي اليمن كانت الزيدية تستند نظريا إلى شرعية تجعلها في من قاء ودعى من أبناء الحسن والحسين في حين كانت عمليا قد بدأت تنتقل بالوراثة في نا القاسم الرسي. أما بقية الدويلات والسلطنات في اليمن وفي العالم الإسلامي الذي استغلت ضعف الخلافة المركزية وأقامت كيانات خاصة بها مرتبطة أحيانا بخيوط شكان واهية بالمركز، فإنها قد طبقت في الواقع ما كانت قد أصبحت الخلافة تسلكه منذ (م. في الوصول إلى السلطة والمحافظة عليها، وهو مبدأ الغلبة والقوة.

وقد بين نشوان نظرته للإمامة بادئا بشرح اختلاف المسلمين حولها، وعرض موه، كل فرقة، واختلاف هذه الفرق أولا حول مسألة ضرورة وجود الإمام من عدمه، فقال هالمعتزلة والخوارج والشبعة وأكثر المرجئة إنها فرض واجب، لا يصلح الناس إلا مه لحجم كالمتهم، وصيانتهم، وتنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، وشن الحروب، إلى ببنما فالت الحشوية وبعض المرجئة والنجدات من الخوارج (إنها ليست لازمة الا واجبة، ولكن إذا استطاع الناس إقامتها من دون إراقة دم، فهو أمر حسن، فإذا لم نفه، وتولى كل شخص أمر منزله وأقاربه، فأقام فيهم الحدود على الكتاب والسنة، فلالك، ولا حاجة عندها لإمام.

ثم اختلف الذين أثبتوا الإمامة في طريقة تحديد الإمام، افقالت فرقة من بالشورى، وهم جميع الأمة إلا الشاذ القليل، وقالت فرقة هي بالقربي والورائة، الأفرقة) هي بالنص (نفسه، 150)، ومن الواضح هنا ميل نشوان إلى القول إن الأسلوري من خلال توكيده عنى أن القائلين بذلك هم الجميع الأمة إلا الشاذ الفلا، ولنوضيح أنه بهذا القول لا يخرج على الزيدية قال إن ممن يقول بالشوري المعلمة والجربرية، والبترية، ومعروف أن الجربرية والبترية فرقتان من فرق الزيدية الأولى النافوان يستلل على الشوري بقول علي بن أبي طالب في نهج البلاغة المابعني المالذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان، على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن من ولا للغائب أن يرد، وإنما الشوري للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على الوسموه إماما، كان ذلك لله رضي، وإن خرج عن أمرهم خارج يطعن، أو بدعة. الله من خرج منه، فإن أبي قاتلوه على انباعه غير سبيل المؤمنين، وولاه المناه ولى الفياء الله والمان في الله والله المناه على الباعه غير سبيل المؤمنين، وولاه المناه ولى الفياء المناه على المناه عليه المناه على المناه المناه على ال

وقد حصرت الشورى في اخبار الأمة وقضلاتها، يعقدونها لأصلحهم ما لم يضطروا إلى العقد قبل المشورة، لفتق يخاف حدوثه على الأمة. فإذا خافوا وقوع ذلك وبادر قوم من خيار الأمة وفضلائها، أو رجلان من عدولها، وأهل الشورى (؟) فعقدوا الإمامة لرجل يصلح لها، ويصلح للقيام بها، ثبتت إمامته، ووجبت على الأمة طاعته، وكان على سائر الناس الرضى!.

لكن نشوان يتجاوز هذا الرأي على الرغم من ميله إليه، لأنه يبدو إضفاءا للشرعية على أوضاع سياسية سبق قيامها، ومحاولة للتوفيق بين المذاهب الإسلامية المختلفة. لذلك يفصح عن موقفه على نحو لا لبس فيه فيقول: «وقال إبراهيم بن سيار النظام ... ومن قال بقوله من المعتزلة وغيرهم: الإمامة لأكرم الخلق وخيرهم عندالله؛ واستدلوا على ذلك بالآية فيا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا. إن أكرمكم عند الله أتقاكم (الحجرات، 13). افنادى جميع خلفه، الأحمر منهم والأسود، والعربي والعجمي، ولم يخص أحدا منهم دون أحدا. ويختم نشوان هذا العرض قائلا اوهذا المذهب الذي ذهب إليه النظام هو أقرب الوجوه إلى العدل، وأبعدها عن المحاباه النقسة، 152 - 153).

وقد نسب القول بحصر الإمامة في ولد الحسن والحسين لا إلى الزيدية كلها، بل الى فرقة واحدة منها وهي الجارودية، دون أن يتحدث عن الإمام الهادي يحيى بن الحسين ولا عن المطرقية من الزيدية، وكأنما يعدهم جميعا من أتباع الجارودية، ورد على هذه الفرقة على نحو غير مباشر بالقول إنها انقسمت إلى ثلاث فرق: قالت الأولى بغيبة محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن (النفس الزكية) وأنه المهدي المنتظر، وقالت الثانية بغيبة يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي (كان قد خرج على الخليفة المستعين العباسي في الكوفة وقتل) وإنه المهدي المنتظر، والثالثة هي زبدية اليمن التي يقول عنها دوليس في اليمن من فرق الزيدية غير الجارودية، وهم بسنعاء وصعدة وما يليها، ومنهم فرقة يقال لها الحسينية يقولون إن الحسين بن القاسم بسنعاء وصعدة وما يليها، ومنهم فرقة يقال لها الحسينية يقولون إن الحسين بن القاسم عندهم، ويقونون في الحسين هذا إنه أفضل من رسول الله (ص)، وإن كلامه أبهر من عندهم، ويقونون في الحسين هذا إنه أفضل من رسول الله (ص)، وإن كلامه أبهر من كلام الله، ويرون أن من لم يقل بقولهم هذا فهو من أهل النار (نفسه، 156).

ولذلك عرف نشران بقوله بجواز الإمامة في جميع الناس حيث بغول: إن أولى الناس بالأمر الذي هو أتقى الناس والمؤتمن كائنا من كان، لا يجهل ما ورد النفرض بله والمستنان

أبيض البجلدة أو أسودها أنسفسه مستخسرومسة والأذن طال ما استولى عليك الوسن أيها الشبعة ميا فلقد وقد نقل عنه الإمام عبدالله بن حمزة أبيانا شعرية ترفض حصر الإمامة في بعض الناس، من مثل قوله:

هم باليهود أحق بالإلحاق حصر الإمامة في قريش معشر أمر الشيرة ني يني إسحاق جهلا كما حصر اليهود ضلالة وقال أيضا:

حصر الإمامة ظالم في ظالم وكلاهمما قيي مثله محصور حصر الهدى والخير في بعض الوري

والخير ما عن أمره مقصور (ملحق بتاريخ السادة)

وبعمد نشوان إلى إعادة تعريف ١أل البيت، ليبطل حصر الإمامة فيهم. إذ ينقل عنه أحما. بن بحيى بن المرتضى في المنية والأمل (67) قوله إنهم ٥أقاربه (النبي [ ص |؛ الأدنون١. لكنه فيما وصلنا من شعره يحددهم على نحو آخر، حيث يقول:

ال النبيي هم أتباع ملته من الأعاجم والسودان والعرب ! و المم يـــك ن ألــه إلا قـــرابــتــه ﴿ صلى المصلي على الطاغي أبي لهب

و حنى حبن بذكر الهادي في كتابه (شرح رسالة الحور العين) يكتفي بسرد خبـ ، والله أول من دعى إلى مذهب الزيدية في اليمن، وأن لقبه الهادي إلى الحق، وأنه غذ. على صعارة إلخ، لكنه لا يتحدث عن فضائله وعلمه كما فعل مع زيد بن علي. فذ، فصل الحديث عن زيد وعن فضائله وعلمه وصفاته، قائلًا إن الأمة أجمعت؛ على إمامته. ولا ببدو أن نشوان يأخذ بما نقله عن زيد من القول ﴿إن الإمام منا أهل البيب المفروض عليكم طاعته وعلى المسلمين، من شهر سيفه، ودعا إلى كتاب ربه وسد. نبيه، وجرى على أحكامه، وعرف بذلك، فذلك الإمام الذي لا تسعنا وإياكم جهالته (الحور العين، 188). ونعله قد أخضع هذا لمنهجه في نقد التقليد، وأعاده إني أصل العدل المعتزلي حين علق على رأي النظام الذي يجعل الإمامة في أكرم الناب دون اعتبار للنسب والجنس واللون، قائلًا إنه أقرب الوجوه إلى العدل. ومع أنه ٢٠ بنحمس للهادي فإن طبقات الزيدية تقول إنه كان ايختار (في ممارسته للفضاء) أقراا الهادي على سائر فقهاء الإسلام!(ق 454). وقد عرف عنه وعن ولديه محمد وعلى ٠. بعده، ممارسة القضاه في خولان صعدة.

وقد ظل رأي نشوان في الإمامة موصوعا للجدل والهجاء في حياته وحتى بعا

موته. وهاجمه الأثمة وأنسارهم بالمنمرار لأنه كان مصدرا من مصادر الإعتراض على الإمامة، ودحضها وانتقادها. وهذا ما أدركه الإمام عبدالله بن حمزة فيما بعد، حيث أصدر فتوى قاطعة، صاغها شعرا ليسهل تدولها، وضعت أساسا نظريا ردده أنصار الإمامة طوال تاريخها باعتباره حكما قاطعا لا يقبل النقض. فقد طرح ذلك الإمام على نفسه سؤالا حول ما يراه نشوان من جواز الإمامة في غير أبناء الحسن والحسين، دون أن يذكر نشوان بالإسم، وأصدر في رده على هذا السؤال حكما لا يختلف عن الحكم بالإعدام في شيء، على من يجروء على منافسة آل الحسن والحسين في الإمامة. قال:

موحد، مجتهد، قوام وذكره قد شاع في الأنام الا وقد أمسى له ذا فهم محكم الرأي صحيح الجسم ولا إلى آل الحسين المؤتمن قد استوى السر لديه والعلن لنفسه المؤمنة القوامة وأنفذت أسيافه أحكامه واستل للعاصين سيفا قاضيا وبث في أرض العدا الكتائيا لما تناءى أصله عن أصلي أهل الكسا موضع علم الرسل إذ صار حق الغير يدعيه يهذه الدعوى الشناع الفاضحة ما قولكم في مؤمن صوام حبر، بكل غامض علام حبر، بكل غامض علام لم يبق فن من فنون العلم وهو إلى الدين الحنيف ينتمي بل هو من أرفع بيت في اليمن شم انبرى يدعو إلى الإمامة شمت أجرى بالقضا أقلامه وقاد نحو ضده المقانبا وقاد نحو ضده المقانبا ولم يكن من معشري وأهلي أما الذي عند جدودي فيه ويوتمون، ضحوة، بنيه وأحبط الأعمال تلك الصالحة

### حاولة نشوان إقامة دولة:

إلا أن الصراع السياسي والكلامي الذي انغمس فيه نشوان قد جعله يندفع من الإشتراك في الجدل السياسي إلى الفعل الساسي المباشر بالدعوة إلى نفسه. ولعل قترابه من السلطان حاتم بن أحمد الذي كان يحكم صنعاء والمناطق المجاورة لها، علاقته المتميزة به، قد جعلته ينظر إليه وهو القاضي والشاعر باعتباره مثالا يحتذى، أو حوذجا يستحق الإعجاب. ولا بستبعد أن بكون نجاح هذا السلطان قد شجعه على

تكوار النموذج في مناطق أخرى من اليمن. فقد فدم إلى السلطان حاتم، سنة 542 هجرية / 1147(1148)م، أي بعد عشر سنوات من قيام الإمام أحمد بن سليمان، المقامة التي ألفها وشرحها وعرفت بعنوان (رسالة الحور العين وشرحها). . ولجده مي أواخر سنة 548 هجرية / مطلع سنة 1154م يتوسط بين هذا السلطان ومنافسيه من وجهاء الباميين على زعامة القبائل النبي يحكمها. كما سعى للمصالحة بينه وبين الإماء أحمد بن سليمان. ونجح في هذا المسعى فجمع بينهما في ببت الجالد في رجب سنة 549 هجرية / 1154م حيث عقدا هدنة، تجددت فيما بعد، حتى بعد وفاة السلطان حاتم وتولى ابنه على بن حاتم أمر السلطنة من بعده (سيرة أحمد بن سليمان، ق 65). وكانت الفترة نفسها تشهد تفتت الدول الكبيرة وقيام سلطنات ودويلات مختلفة، وزاد فيها الطامحون إلى محاولة سد الفراغ الناجم عن ضعف تلك الدول الكبيرة وصم ما أمكن من مخلفاتها. وليس مستبعدا أن بكون نشوان قد أعجب بإقدام السلطان حاتم على إقامة دولة لا تستند بالضرورة إلى شرعية مستمدة من الإنتماء إلى قريش وفعا المطربة السياسية السائدة أنذاك. والمنتبع لأخبار هذه المحاولة يعاني من قلة الأخبار الحنوه, ه عن محاولة نشوان إقامة دولة أو سلطنة شبيهة بسلطنة حاتم، ومما يحيط بها من عمومي حتى حين يشير إليها نشوان نفسه كما في النص الوارد في (المستطاب) وهو ما بجعل من الصعب الإحاطة بها، وتحديد زمنها ومكانها، وحقيقة الأحداث التر شهدنها. كما أن الأخبار القليلة التي وصلتنا تنقل الحدث ولكنها تعطي عنه تفاصيه نناقض حفائق تاريخية معروفة ومدونة، كما هو الحال عند ياقوت الحموي في (معج. الأدباء) و(معجم البلدان). وينبغي ملاحظة أن مثل هذه المحاولات التي يقوم فيها رج لفافة وعلم وليس زعيما قبليا ذا عصبية قبلية قوية، من غير أشراف الزيدية الذين تعطيه. نظرية الإمامة الزيدية حق المطالبة بالإمامة، بالدعوة لإقامة دولة أو سلطنة يتونى حكمها، قليلة في تاريخ المناطق القبلية. وكانت تجربة حاتم بن أحمد أبرز مثل معاد.. لنشوان، ومصدر إلهام. وربما جاءت محاولة بشوان بتشجيع من هذا السلطان لمساه. الإمام أحمد بن سليمان على الأرضية القبلية التي يتحوك عليها. لكن نشوان في طموح. لإقامة دولة يمنية تحت رئاسته، إما يستند إلى نظريته في الإمامة كما عرضنا ساخًا. والتي تجعل تولى الحكم والسلطة حقا لأفضل الناس وأكرمهم بصرف النظر عن انت إلى قريش من عدمه. وربما رأى نقسه أكثر علما، وأرجح عقلا من كثيرين ممن بدء. الحق في الإمامة. ولعله بدأ يجس تيض القبائل، ويختبر مدى استعدادهم لمساند، فلمس استجابة شجعته على المغامرة.

إلا أننا نجد أنفسنا أمام معضاه ناريخية عند محاولة تحديد المكان الذي أعلن فيه دعوته، وحاول بسط سلطته عليه. فياقوت الحموى بقول في (معجم الأدباء: 19. 1217 وفي (معجم البلدان: مادة صبر) إن نشوان تولى السلطة في جبل صبر. لكن ناريخ جبل صبر المطل على مدينة تعز، في تلك الفترة معروف ولا أثر لنشوان في أحداثه أوفي ممارسة الحكم فيه. وجميع من كتبوا عن نشوان من المحدثين نقلوا حرفيا ما قاله ياقوت دون تمحيص، ودون أن أي تساؤل عن صحة هذا الخبر من عدمه. وممن نقل هذا الخطأ عبدالله الحبشي في (مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن) (مس 370) وحسين العمري في (مصادر التراث اليمني في المتحف البريطاني)(ص 41)، وإن استدرك في الهامش بإشارته إلى ما جاء في هامش المقدمة التي خطها محققا قصيدة نشوان (ملوك حمير وأقيال اليمن) حيث جاء فيها الم نجد فيما وصل إلينا أن نشوان استولى على جبل صبر المطل على تعز . . . ومحل نشوان هو وادي صبر ، بفتح الصاد . . . والباء . . . وهذا الوادي في الشمال الغربي من صعدة، ولا بزال بعرف بهذا الإسم . . . ١. ويمكن إن أضيف إلى هذا ما ورد في سيرة الإمام أحمد بن سليما (ق 11) من ذكر لوادي صبر في جماعة، من خولان صعدة. وهذا يعطي صورة غير واقعية عن محاولة نشوان تأسيس سلطنة أو دولة في واد معزول من وديان قبيلة صغيرة هي جماعة. ولو حدث ذلك لكانت السلطة التي خرج نشوان لإقامتها أقل بكثير من سلطة أصغر شيخ في قبيلة خولان صعدة، وهذا ما لا يرضاه نشوان لنفسه، ولا بستحق الضجة التاريخية التي أثارها خصومه وأنصاره بسبب تلك المحاولة.

إلا أن عمارة اليمني، وهو مؤرخ معاصر لنشوان وإن لم يلتق به، قال ابلغني أن أهل بيحان ملكوه عليهم (عمارة، 303). وهذا خبر يقترب بنا من المكان الصحيح الذي دارت فيه الأحداث. ونجد تأكيدا لهذا في المستطاب الذي ينقل عن نص لنشوال ما يفهم منه أن أهل المشرق طلبوا منه أن يتولى الحكم في اليمن، أو على الأقل في مناطقهم، ووعدوه النصرة لبسط سلطته. ويبدو أن من المناطق التي وعدته النصرة برحان، ومارب، وعيال يزيد في البون. ويضيف المستطاب وكان ابتداؤها (دولة شوان) في أول الجمعة من أسبوعه في مارب، وانتهاؤها في الجمعة التي تلتها في البون عنها المشرق، فكلفني أهلها على أن المن نحو غير مباشر بقوله اكان من علم الله وصولي المشرق، فكلفني أهلها على أن أحمل الدين أحمال العير، وسمحوا بالمين والأيمان، وشحوا بالصدق والإيمان. أخبت وطمعت في ظاهر كلامهم الذي سمعت، حتى أدركني الأمان بمارب. فخرجت

من الدائرة الرابعة إلى دائرة المتقارب (نفسه). ولعل ذهابه إلى حضرموت قد كان عقب هذا الإخفاق، وربما كان هربا إما من ملاحقة الخصوم، وإما من الإخفاق نفسه. فقد ذكر أنه توجه إلى وادي حضرموت حتى وصل تربم، حيث كان السلطان راشد بن شجيعة (من الخوارج) يتولى الحكم، ويبدو أن الأمر قد اختلط على مؤلف غاية الأماني حيث قال (1/406) إن نشوان سار إلى عبدالله بن راشد. لكن (إنباء الزمن) يقول إن مولد عبدالله بن راشد بتريم سنة 553 هجرية / 1158م، وموته سنة 613 هجرية / مولد عبدالله بن راشد بتريم سنة تقد مات سنة 573 هجرية / 1178م، ومع أننا لا نعرف على وجه التحقيق تاريخ ذهاب نشوان إلى حضرموت، فمن المحتمل أن يكون نعرف على وجه التحقيق تاريخ ذهاب نشوان إلى حضرموت، فمن المحتمل أن يكون عقب إخفاق تلك المحاولة وقبل موته بسنوات وبالتالي قد يكون وصوله إلى تريم وعبدالله بن راشد حدث صغير. لذلك يكون وصول نشوان إلى السلطان راشد بن وعبدالله بن راشد حدث صغير. لذلك يكون وصول نشوان إلى السلطان راشد بن شجيعة وليس إلى ابنه عبدالله.

ومع أن نشوان يتحدث عن هذه الرحلة برضى، وبخاصة حين يتحدث عن العطية التي عاد بها من حضرموت، وأرسل فيما بعد أشعارا يمتدح الذين التقى بهم في تربه. فإن الرحلة انتهت نهاية غير حسنة. فقد عاد إلى مارب ليتوجه منها إلى الجوف، لكن القبائل تعرضوا له في العطريق «فأخذوا العطاء، وكانت الكتب على بعيربن فسلمت، فوصل إلى الجوف بالكتب وحدها. ويعلق على هذه النهاية غير السعيدة بروح المتأمل الحكيم، ويكتفى ببيت مأثور من الشعر العربي:

وما أنا إلا من غزية، إن غوت غويت، وإن ترشد غزية أرشد (نف)

وهذه النهاية المخفقة تشبه إلى حد بعيد ذلك الإخفاق الذي انتهى إليه من قا الحسن بن أحمد الهمداني. والحقيقة أن أوجه شبه عديدة توجد بين نشوان والهمداني بل إن مؤلفات الهمداني كانت من أهم المؤثرات الثقافية في فكر نشوان التي حدد أتجاهه، وابتعاده عن الإمامة الزبدية، واصطراعه مع الحسينية بزعامة آل القاسم العياني. والمطرفية، والإمام أحمد بن سليمان. بل إن كتاب الإكليل لم يعد معروفا إلا بر، الممحمد بن نشوان إلى درجة تجعل أحيانا من الصعب تمييز ما كتبه الهمداني وما أضاف أن كانت هناك إضافة وربما ما حذفه، ابن نشوان. وسار نشوان نفسه على هدى ما نا الهمداني، فاهتم بتاريخ اليمن قبل الإسلام، ونظم قصيدته الشهيرة (ملوك حمير وأف اليمن). وكلاهما حاول تحريض القبائل لمعارضة الأئمة، واستثارة حميتها القحمان اليمن بالعرب،

وعند ما انتهت تحركات القبائل في عصر الهمداني إلى الحروب والتطاحن والتمزق، تحول عن الفعل السياسي إلى التأليف في التاريخ، لتسجيل ما وصل إلى عصره من أخبار اليمن القديم وأساطيرها ولغنها. وبالمثل حاول نشوان أن يقيم الدولة التي حرض الهمداني القبائل من أجل قيامها. وحين أخفق تحول مثل الهمداني إلى الكتابة والبحث في تاريخ اليمن القديم. ولأنه كان ابرز علماء اللغة وعلم الكلام في عصره، لم يكن ممكنا أن يهمل الكتابة في اللغة والأدب وعلم الكلام، ولكنه مع ذلك ملأ ما كتبه في اللغة بموضوعات في التاريخ. من هذا يمكن الإستنتاج أن نشوان قد قام بمحاولته لإقامة سلطنة أو دولة في فترة مبكرة نسبيا من حياته، قبل أن يتفرغ للتأليف والكتابة. فهو يذكر أنه انتهى من تأليف موسوعته المعروفة (كتاب شمس العلوم) سنة 570 هجرية / 1174(1175)م، أي قبيل وفاته بثلاث سنوات. ولعل الفارق الزمني بين خروجه لطلب السلطة أو السلطنة ومماته قد طالت نسبيا، مما سمح له بتأليف عدد كبير من المؤلفات، أهمها كتاب شمس العلوم الذي أشرنا إليه سالفا، ومجلداته ثمانية، و(كتاب القلائد) و (رسالة في التصريف) و (كتاب القوافي). هذا في اللعة والأدب. أما في علم الكلام فله (كتاب الإعتقاد) و (رسالة في الدبن في الرد على الظلمة المنكرين) و له في التفسير كتاب (التبيان في تفسير الفراءان). وله أيضا (رسالة في الشهور الرومية ومطالع النجوم) أوصى بها ابنه جعفر وكأنما أراد أن لا تضيع هذه المعارف بموته. وله أبضا (رسالة الحور العين وشرحها) وقصيدة (ملوك حمير وأفيال اليمن) اللتين أشرنا البهما فيما سلف. إلا أن أغلب هذه الكتب لم يصل إلى عصرنا.

وينبغي ملاحظة أن نشوان يحمل، بالقياس إلى الهمداني، مؤثرات ثقافية جديدة نم نكن قد مارست تأثيرا في اليمن في عصر الهمداني. فالزيدية لم تعد تقتصر على الشخاص معدودين، جاء أغلبهم من خارج اليمن، بل أصبحت حركة محلية لها وجودها المؤثر، وأنصارها المتحمسون، ورجالها ومصنفوها. بل وأصبح فيما بين بحالها تفاوت واختلاف في الإجتهادات. وأصبح نشوان نفسه أحد أهم مجتهديها، وبخاصة في مسائل رفض التقليد، وفتح باب الإمامة أمام كل مسلم تتوفر فيه الكفاءة. وهذه الإجتهادات التي بدأها من داخل الزيدية قد جعلته يصبح علما يحلق فوق المذاهب، وإن اضطر لمسايرة القبائل التي تحتكم إليه في القضاء وفقا لمذهب الهادي.

### التصالح مع العصر:

وعلى الرغم من أنه بدأ حيانه بالتمرد على الجميع، واتخاذ موقف مستقل سمح له المعبة مواهمه الذهنية من خلال سعة الإطلاع، وجرأة الإجتهاد المخالف لكل ما هو

سائد من حوله، والتمرس بالجدل ونقض الحجج، والبحث عن سند من التاريخ أو مر اللغة أو من علم الكلام، فإنه قد انتهى قبيل مماته إلى المصالحة مع الجميع، فتصالح أولا مع الإمام أحمد بن سليمان (سيرة أحمد بن سليمان، ق 95)، ومع الأشراف القاسميين كما يستفاد من رسالة كتبها قبيل وفاته (ملحق بتاريخ عمارة البمني ومقدمة رسالة الحور العين وشرحها، 19).

بل يستفاد مما كتبه أنه في أخريات حياته قد هجر الشعر والجدل والسياسة، وانقطع للعبادة والزهد، حيث يقول افأما اليوم وقد رددت على الأشد، من الهزل والجد، وأتاني نذير الشيب، وزايلني كل ريب، وتحليت بحلية الوقار، ونظرت نفي يعين الإحتقار، ودعيت عن القريض، وملاهي معبد والغريض، وأقمت الشعر بأبخس السعر، واعتظت القرءان بالشعر بدلا، وتركت الجدال. ﴿وكان الإنسان أكثر شي، جدلا﴾ (الكهف، 54). وذهبت في ذلك مذهب لبيد، واستبداله الشهد بالهبيد. وجعلت مقاطع الآيات عوضا عن مصارع الأبيات، وذكر الله عوضا عن النسيب، وذكر المعاد عن الربع والحبيب. ولست من الشعراء، بل من عبيد الله الفقراء، الذين تحل ليم صدفة الدعاء . . . . وكان هذا قبيل وفاته بعد أن شاخ وطلق كل شيء في انتظاء الأحل المحتوم، الذي وافاه يوم الرابع والعشرين من ذي الحجة سنة 573 هجرية / 11 الأحل المحتوم، الذي وافاه يوم الرابع والعشرين من ذي الحجة سنة 573 هجرية / 11

## نشوان والزيدية والمعتزلة:

السؤال الذي يطرح نفسه على الباحث في تاريخ حياة نشوان هو عما إذا كه نشوان، بعد دحض نظرية الإمامة عند الزيدية، ما يزال زيديا؟ وهو سؤال يستد، الإجابة لا من باب التخمين والتقدير، وإنما بالإستناد إلى ما كتبه نشوان نفسه عدا يعتقده، فهو يعرف الشبعة بأنهم الذين شايعوا عليا في قتال طلحة والزبير وعابث ومعاوية والخوارج (الحور العين، 178). وهكذا فالشبعي في نظر نشوان ليس من قال بأن على هو الخليقة بعد رسول الله (ص) كما قال الهادي وشايعه في ذلك زيدية البسر حتى عصر نشوان. لذلك لا يستغرب أن يعد نشوان نفسه شبعيا دون أن يكون لذلك علاقة باعتقاده فيما يخص الإمامة.

وحين يتحدث عن زيد بن علي يدافع عن إمامته وعن استحقاقه لها، ويببن خداله وفضائله، لكنه يجعل طربق إمامته إجماع الأمة عليها إلا القليل الشاذ كما يقول. وبالتالي فشرط النسب غير وارد لأن الأمة أجمعت عليه لخصاله وفضائله وليس لنسه ونشوان في الفقه بقضي بين المتحاصمين وفقا لأحكام الهادي، وربما يعود ذلك إلى أنه بقضي بين قبائل خولان الشام التي استدعت الهادي إلى صعدة ليؤسس دولته وعاش ورثته بينها بحيث تعودت على الإحتكام إليهم وإلى مذهبهم، وجاء أبناء نشوان ليواصلوا تولي القضاء عن أمر الأثمة وفقا لأحكام الهادي، وأخذ نشوان الإعتزال من الزيدية بعد أن أصبح علم الكلام المعتزلي جزءا من عقائدها، فهو مثل المطرفية يأخذ بأراء مدرسة بغداد ورئيسها أبو القاسم البلخي، ووجد ظالته العقلانية في آراء النظام والمجاحظ، وآراء هذا التيار الأكثر عقلانية في المعتزلة هي التي جعلته يتخذ موقفا عقلانيا مستقلا نسبيا في مسائل التقليد والإمامة، فقد استهواه رأي النظام في الإمامة وجده يستجيب لنزعته اليمنية، وأقرب إلى الإنصاف والعدل والمساواة بين الناس.

أيها السائل عني إنني مظهر من مذهبي ما أبطن مذهبي التوحيد والعدل الذي هو في الأرض الطريق البين

ومثل الزيدية، لا يكتفي بالأخذ عن المعتزلة، بل يتعدى ذلك إلى الأخذ عن أئمة الزيدية في طبرستان، مثل نقله عن (كتاب الدعامة) لأبي طالب الهاروني قوله إن جميع الأمة أجمعت على إمامة زيد بن علي، إلا الرافضة من الشيعة الذين يكفرون أبا بكر وعمر، وهي الرواية التي أوردها الشهرستاني وعدت أساسا للإسم الذي حملته الفضة الملل والنحل، 1/155 و الحور العين، 185). ويتفي أن يكون المعتزلة قد استمدوا تسميتهم هذه من اعتزالهم علي بن أبي طالب في حروبه، لأن اجمهور المعتزلة وأكثرهم، إلا القليل الشاذ منهم، يقولون إن عليا عليه السلام كان على المسواب، وأن من حاربه فهو ضال، ويتبرأون ممن لم بتب من محاربته، ولا يتولون أحدا ممن حاربه إلا من صحت عندهم توبته (الحور العين، 205).

ومن المؤسف أن كتاب نشوان في علم الكلام (كتاب الإعتقاد) لم يصل إلى ماسرنا لنعرف منه أي منحى أخذه في علم الكلام إعتمادا على منهجه القائم على رفض النقليد، وما إذا كان تضلعه فيه بقدر تضلعه في اللغة والناريخ. ولكن يبدو من عدم إحنفال رجال علم الكلام الزيدي بهذا الكتاب بحيث لم يشر إليه أي متكلم منهم، ولا الهل عنه أي قول أو رأي، أنه قد يكون غير متماش مع الآراء الرسمية المعتمدة في المذهب مما روج له الأئمة وأنصارهم، وحافظ على وجوده في وجه عاديات الزمن. والأغرب أننا لا نجد من يتحدث عنه لا بالإنكار ولا بالقبول. بل كان موضوعا لتجاهل الم، مثل نجاهل أخبار مؤلفه لولا النزر اليسير الذي وجد في بعض كتب التاريخ وفي

مؤالهاته هو نفسه. وأيا كان الأمر، فإنه يبدو مما وصلنا من ذبيه أنه بدأ دراسة علم الخلام في كتب الربدية في عصره، وبخاصة المعتزلة ما قبل الحيائية، مثل النظام والجاحط، ومدرسة بغداد ورئيسها أبو القاسم البلخي كما ذكرنا. وهذه الكتب كانت متداولة بين متكلمي زيدية اليمن في عصره. وهو عند ما يتحدث عن إمامة زيد بن على، مثلاً، يقول ٩وهذا القول هو الذي يقول به أكثر شيوخنا البغداديين!. وهذا لا بعني أنه لم يطلع على آراء مدرسة البصرة المتأخرة، أي المعتزلة الجبائية، عن طربه كتب أئمة زيدية طبرستان، كيحيي بن الحسين الهاروني 1 340 هجرية / 952(952)م 424 هجرية / 1032(1033)م]، وكتاب (تعليق شرح الأصول الخمسة) لقوام الداب منكديم، وهو المنشور منسوبا على سبيل الخطأ للقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي. إلا أن المدرسة الجبائية (أبو على الجبائي وابنه أبو هاشم) التي كانت زيد. طبرستان قد نبئتها، لم تصل زيدية اليمن لتأخذ بأرائها إلا فيما بعد، في ذروة صرار م بر بين المطرفية والإمام أحمد بن سليمان والإمام عبدالله بن حمزة. ويتحدث نشرا م. الحمترلة بإجلال كبير حيث يقول: اليسمون لسان الكلام، ويسمون العدلية، لقولهم بالعدل والتوحيد. وقبل إن المعتزلة ينظرون إلى جميع المذاهب كما ننظر ملائكة السب إلى أهل الأرس مثلا. ولهم التصانيف الموضوعات ... في دقائق التوحيد والعد والدرية أأنم وكل متكلم تعدهم يغترف من بحارهم، ويمشي على أثارهم. ولهوج المقالات والمذاهب المبتدعات، تحصيل عظيم، وحفظ عجيب . . . لا يقدر عا حد هم . ينقدون المذاهب كما ينفد الصيارفة الدينار والدرهم . وبقال إن لمذه -المعندان أسانيه تتصل بالنبي (ص) لبس لأحد من فرق الأمة مثلهم، ولا يم خصومهم دفعه (الحور العين، 206).

H

. 0

11

:11

.11

.11

1 ,

. 4

0 }

10

11

هكذا بكن الفول باطمئنان إن البنية الثقافية لنشوان قد كانت أقوب إلى - .
 الدلام المعنزلي كما كان سائدا في أوساط المطوقية، وإن احتفط لنفسه استنادا إلى .
 وقض التقليد بحوية اختيار الأواء التي يواها عقلا أصلح من غيرها.

إلا أنه على الرغم من أن نشوان قد كان زيديا في كثير من الأمور بحكم السه والشأة في بينة القافية وقبلية أقرب إلى الزيدية، فإنه قد كان ينكر النقليد للمداهب. بينا انفاء ويرفض التعصب لمذهب دون غيره، وليس من باب اللهو استشهاده العلاء المعري في سحريته من التعصب المذهبي وتقليد المذاهب دون تمحيص الأم. بميزان العقل، حيث قال:

الشافعي من المذاهب واحد ولديهم الشطرنج غير حرام

وأبو حشيقة قال وهو مصدق شرب المنصف والمثلث جائز وأجاز مالك الفقاح تعلة رأرى الروافض قد أجازوا متعة نافسق ولط واشرب وقامر واحتجج

في من الأحكام فاشرب على أمن من الآثام وهم دعائم قبة الإسلام بالقول لا بالعقد والإبرام في كيل مسألة بقول إمام

(نفسه، 261)

ريبقى أن نقول إننا بالعودة إلى قائمة مؤلفائه، نستطيع القول إن التأليف في علم الخلام لم يستهوه كثيرا كما استوته اللغة والأدب والتاريخ. ويبدو أن مبوله الأدببة قد وجهت اهتمامه في القراءة والتأليف، حتى أصبح من أكبر اللغوين في تاريخ اليمن. وقد عمود السبب إلى أن علم الكلام قد دخل اليمن مندمجا بالصواعات السياسية منذ وصول الإمام الهادي يحيى بن الحسين، ولم يعد مستقلا كما كان في مدارس المعتزئة الأولى الني كانت حلقات جدل ونقاش ويحث دون صلة مباشرة بتيار سياسي أو بمذهب من المداهب. وعند ما اقترب من الخلافة لفترة قصير أيام الرشيد والمأمون حمل ما حمل المداهب. وعند أن أصبح جزءا من عقيدة سياسية تعمل للتمكين للأئمة ونشر آرائهم ول الله والطبيعة والمجتمع الذي يعملون لحكمه، فقد أخذ منه نشوان ما أخذ دون أن الممس في التأليف في هذا المجال، مفضلا الإستغراق في مجال اللغة والأدب والناريخ، وبخاصة بعد إخفاق مشروعه السياسي المستقل إخفاقا ذربعا.

## محمد بن نشوان يواصل سيرة أبيه:

وقد توارث أبناء نشوان لقب القضاة، أو «القاضي»، بعد أبيهم، وهذا يدل على أن الفضاة كانت قد تشكلت في ذلك المجتمع في مقابل فئة الأشراف التي بدأ أفرادها وماون لقب «سيد» المأخوذ من زيدية طبرستان. ووصل أحد أبناء نشوان، هو محمد بر نشوان، وكان أبرعهم وأشهرهم وأكثرهم علما، إلى الإمام عبدالله بن حمزة بعد أمه في سنة 583 هجرية / 1187م وطلب منه الولاية، فجعل الإمام اإليه أمر القضاء والحكم في بلاد خولان (صعدة) عامة، فأمضى الأحكام عن أمره، وقبض الحقوق الواجبة (الضرائب) من كل جهة، وتصرف إخوته في البلادة (سيرة عبدالله بن حمزة، مخطوطة، ق 68).

ولم يلبث الخلاف أن دب بين ابن نشوان وهذا الإمام الذي تتهم سيرته أبناء نشوان

التصرف بأمور البلاد، أي ممارسة الحكم والقضاء فيها، وهو ما اعتاد أن يفعله أبوهم من قبلهم في خولان الشام. وتضيف السيرة قائلة عنهم الوملاً كل منهم يديه، ونسماما أموال الله تعالى (استونوا على أموال الجباية)، واشتروا بها الأطيان لأنفسهم. وننا، بالنون في كل سنة بشي، يسير، ويعتذرون بأن خولان قوم طغام لا يؤدون واجما والظاهر منهم (حولان) أن الأكثر والأعم منهم لا يدع حقا واجبا عليه. فيقبل الإ... منهم ما جاءوا به، ويحملهم على السلامة، ويحسن فيهم الظن. ويعاتب بعد الأسحاب في أمرهم، ويذكر له ما كان عليه والدهم ... وادعائه الإمامة، فلا بقرا (الإمام) فيهم، ويحملهم على ما ظهر منهم من الطاعة والمحبة. وعلم أن أحدًا لا بـ ٠ مسدهم، قرأي قرارهم (تثبيتهم على ما هم عليه من الولاية)، والإغضاء عنهم . توجء من المصلحة. ولما الفادت خولان ونقذت أحكامهم فيهم، أرادوا أن يكون الأ الجم، ولا ينقى للإمام تصرف في جهتهم. فقام محمد بن نشوان سنة 599 (هجر -1202 - 1203م) في سوق من أسواق خولان، فشوح عليهم، وتكلم في أمر الإد -. د. ل. قسم عن الولاية. وأظهر التوبة والتعقف عن ذلك:(نفسم، 68 – 69) ع. . المراسي البراح أنكالي نشب بين الإمام عبدالله بن حمرة ومحمد بن نشو لل. ومع أبنا - ا اس حاص النزاع من وحهة نظر الإمام وأنصاره، فإن ما يهم هنا هو القيمة التا حا م ديره الرحاء باب التي زودنا بها مؤلف السيرة عن موضوع النزاع. فين نشوان ربر ١٠٠ توالي القصاء بأمر إمام أو بالترضي في خولان، مثل كل القضاة المحليين الذين - ال دائمًا العراغ الناجم عن غياب الدولة أو ضعفها، يوجود إمام تصدر عنه الولاية أو ٠. عدم فيام إمام. فكان يتولى البت في الخصومات بين الأفراد وفقا للشريعة الإسلامية عن طريق الصلح والوساطة بين المثنازعين، وكتابة عقود البيع، وإجراء عقود الله وإجراءات الطلاق، و الوكالات الأينام والمساجد، وتزويج من لا ولي لهاك وكنا «التصرف في الوصايا بحيدان وخيوان (نفسه، 103). وعند ما قام الإمام عبدالا حميزه طلب ابن نشوان منه الولاية الرسمية ليكون في مأمن من تولية قاض طامت منطق بفوذه التقليدي المتوارث، بعد ما رأى أن خولان أصبحت قابلة لأن -عبدالله بن حمزة الإمامة. ورأي الإمام من جانبه أن لا يكنفي بإقرار ابن نشوان عام هو عليه من الولاية، بل أن يكلفه بتوظيف نفوذه في جباية الأموال لدولته. -اعترض أصحاب الإمام الذبن يطمعون في تولي وظيفة جمع الأموال بما تدره مرسم لم يجدوا ما يعترضون به إلا ما عرف به نشوان من اراه فيما يخص الإمامة. ١٥٠٠ موضوع لا يتسامح فيه أي إمام، ومحاولته الدعوه إلى نفسه وإقامة سلطة أو ساءا -

بحكم فيها ما استطاع من مداور الرس وكان ود الإمام ودا عمليا يقوم على السعينجة، لأن أحدا لا يستطيع جسم الأموال من قبيلة خولان صعدة مثل ابن نشوان. بمعنى أنه إذا كان ابن نشوان قد أواد إضفاء الشرعية على عمله في القضاء بانحصول على ولاية من الإمام، فإن الإمام نفسه وظفه للحصول على مزيد من المال لتمويل دولته وحروبها الني لم تنته على الأيوبين وعلى خصومه المحلبين، ومع أن لبس من غرض هذه السطور تبرئة ابن نشوان أو إدانته فيما انهم به من الإستحواذ على بعض ما يجبي من الفبائل من أموال باسم الإمام، فإن ما يستحق الملاحظة أن القبائل كانت أكثر استعدادا القتال إلى جانب أي مطالب بالسلطة بما في ذلك الأثمة، منها إلى دفع الأموان مما لتجه هي في العمل الزراعي وتربية الأغنام والماشية.

إلا أن قول السيرة إن محمد بن نشوان قد أراد أن يستولي على سلطة الإمام في خولان لا يبدو صحيحا. فقد اكتفى، حسب السيرة نفسه،، بنقديم ما يمكن أن نسميه ، المنة اليوم (استقالة معللة)، حيث عزل لفسه من الولاية، وأعلن خروجه عن طاعة الإمام، وأنشأ رسالة سماها (رسالة الإيضاح إلى الإخبرة النصاح) الم يحعلها إلى معين. ولا طلب عليها جوابا(نفسه، 97)، بين فيها المأخذ التي أخذها على الإمام والتي أدت إلى خروجه عن طاعته. لكنه، كما يبدر. لم بدع الناس كما فعل أبيره من قبل. إلى (أنامة كيان سياسي بقيادته. وليس أمامنا من سبيل إلى معرفة محتوي هذاء أرسالة تسهمة النبي لا غنى عنها للباحث في تاريخ تلك الفترة، من حيث إعطائها الصورة المتدلة لما الهاتله سيبر الأثمة، سوي رواية نافصة لعلها مشوهة أيضا أوردها سويف سيرة ذلك الإمام. فقد قال عن محمد بن نشوان اوحمل علره في ذلك ما بلغ إليه أن الولاة في الطاهر قد أطلقت أبديهم في أموال الناس، يأخذون منها (بياض في المخطوطة)، وأن المسلمين والمساكين ممتوعون من أموال الله، وأن الإمام ولي هذك وحلا باطنيا واسند (ابن نشوان) ذلك إلى ثقة له يأتيه بهذه الأخبار وغيرها مفصلة من جهة الطاهر و مرهه(نفسه، 69). وقد سخ من الرسالة نسخا كثيرة اوبعث بكل بسخة إلى جهة . ك يعلم أنها ستجد الإستجابة من أهلها. لكن صاحب لسيرة لا يحدد من هذه المهات سوى صعابة أتى وصات إليها نسخة، عرضها الموسل إليه على الإمام الفسه. 91). ولكمنا نفهم من نص أخر أوردته السيرة، وهو رسالة من على بن تشوان أرسلها الما بعد إلى الإمام يسترضيه فيها، أن مما أخذه محمد بن تشوان على الإمام أنه قام السبق في منطقة المحالب، في أحوار نهامة، وأخذ لنفسه سبية استباحها دون عقد عظام. فقد ورد في رد الزماء على هده الرسالة قوله فولا شك أبي بالشراء من عنائمهم

ملكت جاربة حبشية، واستجزت أحد أموالهم (نفسه، 103) والسبي من أهم العامد الني ستؤخذ على هذا الإمام فيما بعد. وليس من المؤكد أن هذه السبية جاربة حبشبه لأن سكان المنطقة التي وقع فيها السبي معروفون ببشرتهم السوداء، وعبدالله بن حم، ه ممن سيفتي بجواز سبي ذراري المخالفين حتى من المطرفية، بل وقام على رأس جيده بالسبي، واستباح سبيات دون عقد نكاح، كما ستعرف فيما بعد.

وقد أسرع الإمام بكتابة رد على رسالة محمد بن نشوان سماها (الإيضاح بعجمه الإفساح)، ركز فيها على دحض نظرية نشوان في الإمامة، والدفاع عن حق الل الببت؛ فيها، مسندلا على هذا الحق بآيات من القرءان الكريم، وبأحاديث نبوية سنعرضها عند تناول رأي هذا الإمام في الإمامة. وأمر بقراءة رسالته في صعدة عقب الإنتهاء من صلاء الجمعة، فقريء جزء منها قبل أن يصعد المنبر خطيبا مجلجلا بأسلوبه الحاد، وننبعه العصبي، ليذكر ما كان من خروج نشوان على الإمام أحمد بن سليمان. وانتهى مر خطبته بالحكم بتكفير محمد بن تشوان وخروجه عن الدين كما فعل والده من قباء. وأماح دمه وأمواله انفسه، 97). وقد كان لهذا الحكم الذي أصدره بحق محسد م بشوان نتائج خطيرة هددت حياته، إذ تعرض لمحاولة قتل يصفها مؤلف السيرة بالقوا إن رجلا ممن استمع لخطبة الإمام في صعدة الوطن نفسه على قتله . . . فقعد له من تحت الليل، وقد رصده أياما في موضع يجوز (يمر) به بالقرب من داره. فرماه محمد يربد رأسه، فأخطأه، ثم وثب عليه من كثب، فسحبه على وجهه ساعة، وانتزع الشذ. يريد ذبحه وقد وضع رجله على خده، فالتوت العمامة على حلقه ولزم القاضي (٠٠٠٠ بن نشوان) بطرقها على السكين، فلم يتمكن من إجرائها على حلقه، وحماه أجاب وأسرعت إلبه الغارة فخلاه وانهزم إلى قريته. وأقبل جيران القاضي من كل جهه. وأجمعوا على حرب أهل قرية الهجر (قربة المعتدي) حمية على القاضي لحق الحرر، وحلوله بين أظهرهم. فعادوا إليهم وحاربوهما(نفسه، 97 - 98). وظل محمد , نشوان بعد ذلك متخوفًا من الغيلة والقتل. واضطر للبقاء في منزله لا يخرج منه 🖟 ومعه من يصحبه ويحميه. وقد اتهم الإمام عبدالله بن حمزة بأنه الذي أرسل دا١٠ المعتدى لإغتياله. ويبدو أن هناك من أنكر على الإمام الإفدام على ترتيب محاك. الإغتيال. وعلى كل حال، أقدم أخوه يحبي بن حمزة على عمل مشابه حين قتل الأ-يحيى بن الإمام أحمد بن سليمان خنقا وهو أسير لديه في مسجد أثافث لخروب معارضًا، فلم ينكر الإمام على أخبه هذا الفتل. نستدل على الإعتراض على ماس. لابن نشوان مما تقول السيرة الوجري كلام من أهل العباد فبه (نفسه، 98). لكن الإمام

أفسم أنه لم يفحل شيئا الآلا ما مله ا به على أعيان الملاً! وما بطق به على أحيان الملاً هو تكفير محمد بن نشوان وإباحه دمه وماله. لكن الإمام لا يخفي رضاه عما حدث، إذ يقول إن الجاني لما أقدم على ما فعل الأظهرنا له الرضى؛(نفسه، 102).

أما خولان صعدة فيقول مؤلف السيرة إنها اختلفت فيما بينها حول الخلاف بين محمد بن نشوان والإمام. فمنهم من وافق ابن نشوان في موقفه، ووقف إلى جانبه، ومنهم من بقي على طاعة الإمام (نفسه، 69). إلا أنه يبدو أن سلطة الإمام لم تعد راسخة في جهاتها كما كانت عند ما تولاها ابن نشوان. فهذا الإمام برسل بعد فترة وجيزة أحد القضاة من أنصاره برسالة إليها لقراءتها عليهم، مبينا لها موقفه من هذا الخلاف. وقد اختار هذا القاضي لأنه قاض أولا، ولأنه أيضا كان صديقا لابن نشوان، حتى يقنعهم بأنه إنما يشهد بما يعلم وليس ممن يحابي الإمام. وعند ما وصل هذا الفاضي إليهم قرأ عليهم رسالة الإمام، وطلب اللقاء بابن نشوان الذي خرج إليه محروسا بجماعة مسلحة، خوفا من أن يكون بين الواصلين من هو موكل بفتله. افتحدث معه، وفاوضه فيما أقدم عليه، وأطلعه على الرسالة التي وصلت إلى الإمام مشوية إليه فاعترف بصحتها (نفسه، 102 – 103).

وقد ورد في الرسالة التي حملها هذا القاضي إلى خولان البلغاء أن الفضاة أن اشوان قبلكم (في جهنكم) عزلوا نفوسهم من الولاية، وتابوا لما بنغهم ما لا أصل لم من رواية أهل الغواية، ولم يكن ذلك ظننا بهمه، ثم يذكر خولان صعدة، وأمهم أنصاء الدولة، فكيف يسكتون على الطعن في الإمام، وبحرضهم على تولي الإنتفاء لم ما أمناء نشوان، وبضيف قائلا: اوأما الإمامة فقد صحت فيل حضير القصاة (أبلاه أشوان)، وقد دخلوا وخرجوا ومن العقدت به الإمامة مستقيم الفسم، ق 71). وهم أماها يشير إلى نظرية الإمامة الزيدية التي تجعل الشرط الأساس لها الدعوة والفيام من أحد أبناء الحسن والحسين، وكأما يريد القول إن الإمامة لا تقوم بالقضاء، وفي ذلك وتعاربوا، ووقع قتل وجراحات بينهما، ودغير مباشر على رأي نشوان في الإمامة. وبعد الإنتهاء من قراءة هذه الرسالة جرت مشاجرة كما تقول السيرة الم افترقوا بعد ذلك وتحاربوا، ووقع قتل وجراحات بينهما، ومكذا لا يعدو أن سلطة الإمام عادت في هذه الفترة إلى ما كانت عليه تحت ولاية وحمد بن نشوان (نفسه، 72)، واستمرت المراسلة حول الخلاف بينه وبين الإمام الذي وحمد بن نشوان (نفسه، 72)، واستمرت المراسلة حول الخلاف بينه وبين الإمام الذي وخود في رسائله على تخطفة ابني نشوان؟ كلهم منذ أبيهم، وضلالهم، وتوعدهم والمقاب في الدنيا والأخرة، وكان كل همه استعادة ثقة خولان صعدة، وبسط سلطته ولمبها من جديد. يقول اوأما أنتم با رجال خولان، فأنتم الأعوان والإخوان، ولسنا مامه المتعادة من خديد. يقول الأوأما أنتم با رجال خولان، فأنتم الأعوان والإخوان، ولسنا مالمياه المتعادة الأديات الأعوان والإخوان، ولسنا ما عليه المتعادة المنتمات الأعوان والإخوان، ولسنا مالمياه المناه المناه المناه المناه المعاه المتعادة المناه المناه الناه المناه الإمام المناه ال

بر، الذم فرقف، ولا يلحقكم بسبباً مشعه ولو أردنا ما النام مه فسلم لكان الكتاب قاء بلغ أجله، أي لكان قد فعل ذلك بتأييد أنصاره فيها (نفسه، 73).

...11

, 1

, = 4 6

13

51,

• • • • •

11.

ومما بدل على أن سلطته انحسرت آنذاك في صعدة بسبب خروج محمد بن نشواك عليه، وما تلى ذلك من محاولة اغتياله، مواصلته إيفاد المبعوثين وكتابة الرسائل إلى خولان لشرح موقفه من أبناه نشوان. قال اوأي وقت أحببتم الوصول إلينا فعلى الرحب والسعة. غير مكروهين ولا مملولين. وإن وصل معكم آل نشوان تائبين من قبح ما ارتكبوا . . . فالتوبة مقبولة . وإن تمادوا في ضلالهم فسوف يلحقهم العقاب (نفسه) . ومع ذلك يبدو أن محمد بن نشوان قد واصل ابتعاده عن الإمام ، واشتغل بما اعتاد عليه واعتادت أسرته من ممارسة القضاء الشرعي في المنطقة التي يقيم بها عن طريق التراضي، دون تكليف من أية سلطة مركزية ، في حين اتجه الإمام فيما بعد نحه الجنوب ، إلى المناطق القريبة من صنعا لحرب الأيوبيين ، مما سيجعل سلطته في مناطق صعدة غائبة ، وإذا وجدت في بعضها فقد كانت رمزية .

ولعل ما أنجزه محمد بن تشوان من إعادة رواية أعمال الحسن بن أحمد الهمداني وسخها يعود إلى الفترة التي تخلى فيها عن خدمة الإمام. كما أن المستطاب يضبف أنه ألف عدة مؤلفات من أشهرها (كتاب ضياء الحلوم المنتزع من شمس العلوم) في اللغة، لخيس فيه في مجلدين الموسوعة اللغوية التي ألفها والله بعنوان (شمس العلوم وشناء لغة العرب من الكلوم). ويبدو أنه عمل ايضا بالتدريس لأننا تجد في طبقات الزبداء ذكرا لشخص من حجة سمع كتاب (ضياء الحلوم) على مؤلفه (3/ 218). وتذكر الطبقات أيضا عددا ممن رووا عنه ودرسوا عليه، ومن بينهم الشريف يحيى بن المحسف أله الهادي الذي ادعى الإمامة ببلاد صعدة، بعد موت عبدالله بن حمزة، وتوفي سه 636 هجرية / 1238(1239)م.

إلا أن أخاه على بن نشوان لم يشأ أن ينقطع القضاة من بني نشوان عن العمل من الإمامة. لذلك بادر بالتقرب من الإمام بإرسال رسائل يتقرب فيها، كما استعان بمساء. الوسطاء، ومما وصلنا من ذلك رسائة يقول فيها إن شعرا وصل من جهة الجنوب، والمقصود هنا جنوب صعدة، مما يعني أنها قد تكون من جهة الأيوبين في تعز، أو من جهات صنعاء، يهجو الإمام، ويتطوع بكتابة شعر يرد على هذا الهجاء ويدافع فيه من الإمام، وأرسل هذا الشعر إلى الإمام ليؤكد له إخلاصه وطاعنه (نفسه). كما أرسل اللها الإمام بعتذر فيه عما صدر عن أخبه محمد، طالبا العقو، مؤكدا أنه مستقيم على الطاعة الوساع بجهده في تأليف خولان وتفريبهم [ من الإمام ]ه. وو دا مستقيم على الطاعة الوساع بجهده في تأليف خولان وتفريبهم [ من الإمام ]ه. وو دا

المخرج المناسب حتى لا يعادل إلى منابب أخيه أمام الفبائل التي تعبر الفضاة مرجعا ورثوقا، فقال إن ما أنكره أخوه لم يعبدر عن الإمام نفسه، وإنما رويت عن ولاته عن أر رضى منه ولا معرفة. وذكر للإمام أنه بين للجميع وجه الإلتباس. وهذا دائما مشرج معروف لكل من يربد أن يلتصق بالحاكم ليستفيد من الحكم: تحميل ابطانة الدوء مسئولية الفساد وتنزيه الحاكم عن الزلل. وبين علي بن نشوان أن الغرض من إلى هذا استعادة الولاية التي تخلى عنها أخوه محمد، ولم يتحمس الإمام لهذا الطلب، والنه لم يخيب ظن على بن نشوان. فقد رد عليه قائلا إن الولاية على هذه الأمور، والنه أمور الجباية، تتطلب مقدمات لا بد من توفرها وشرحها مشافهة، وذلك بعني الباب الحضور إليه للتأكد من صدق ولائة وتقديم الضمانات بعدم تكرار ماحدث من الم (نفسه، 103 – 105).

ويبدو أنه بالقدر الذي واصل محمد بن نشوان الإبتعاد عن الإمام، زاد التصاق أخيه الى بن نشوان بالإمام حتى ألف سيرته في عدة أجزاء لم تصل إلى عصرنا، وإنما عنها في كتب التاريخ (مصادر التراث العربي الإسلامي في اليمن، 538).

#### الفصل الخامس

## جعفر بن عبد السلام

عند الحديث عن انقسام الزيدية في القرن السادس الهجري إلى تبارين متصارف. . يبرز إلى الصدارة إسم القاضي جعفر بن عبد السلام بن أبي يحيى الأبناوي وقد : الحد أفراد فئة القضاة التي كان دورهم في تاريخ اليمن الإسلامي في المناطق القباية من البمن يتنامى حتى أصبحت فئة مميزة تتوارث تولي القضاء، وتقف في خدمة الأ. ، وذوي السلطة، بحيث أصبحت إلى جانب فئة السادة وزعماء القبائل تحتل درحة مد. . . . . في المجتمع .

وكان والد القاضي جعفر قاصيا إسماعيليا (ثاريخ السادة، 151) في صنعاء. ١٠٠ في حدمة الدولة الصليحية، ثم بعد ذلك في خدمة السلطان حاتم بن أحمد اليامي 🐍 👝 كان حبنها بحكم صنعاء والمناطق القريبة منها كما عرفنا. ونجد مسلم اللحجي . . عن والله القاضي جعفر روايات تخص أحداث ورجال في ذي أشرق وجنوبها، عمد ١١ على أنه عمل في خدمة الدولة الصليحية في عاصمتها في جبلة أو في المناطق مم م منها، وذلك ما أتاح له معرفة أحداث ثلث المناطق ورجالها. وقال عنه المستعل 👚 قان اعالم الناطنية وحاكمها (أي قاضي الشرع فيها) وخطيبها. وقال عن أحد ١٠٠٠ جعفر «عيسي بن أحمد شاعرهم ونسابهم». ولعل والله جعفر هو الذي ذكره ١٠٠٠ ليمني في تأريخه وسماه يحيى بن أبي يحي وقال إنه مدح في جبلة الداعي محمد سبا النزريعي (حكم من سنة 532 هجرية / 1138(1138)م - 548 هجرية / ١٠١١١٦ النزريعي وحصل منه على خمسمائة دينار مقابل القصيلة (عمارة، 188)، بعد غيات الصليحية عقب وفاة الملكة سيدة بنت أحمد، وتوسع الزريعيين من عدن نحو ١٠٠٠ وقد كان شاعرًا إسماعيليا معروفًا في تلك الفترة (قال عنه عمارة أوهو في ألشم أ. . أهل البمن في طبقة ابن القم [ شاعر عاش في زبيد في الفترة ذاتها ] (نفسه، ١٠١٠ كما تحدث عمارة عن القضاة من آل أبي يحيي فقال ااشتهروا باسم القضاة، فديرو الأوامرة(تفسم 321)، وذكر في العسجد المسبوك أن اسم هذا الشاعر بحب

مبدالسلام، وذكر أنه مدح الدامي محدد بن سيا وابنه عمران (حكم من 548 هجربة / 1611م - 560 هجرية / 1611م - 560 هجرية / 1105(1164)م). ولعل الخزرجي ينقل في العسجد المسبوك بن عمارة حيث ينقل الإسم نفسه، ويقول عن أولئك القضاة الكان بنو أبي يحيى قضاة سنماء ورؤسائها (ص 88). وورد ذكر الشاعر يحي بن أبي الخير أيضا في مطلع البدور لابن أبي الرجال (1/ 171).

لكن جعفر حين كان ما يزال في مقتبل الشباب رأى الدولة الصليحية تضمحل، والدعوة الإسماعيلية تنقسم بين مؤيد لأنصار الإمام الطبب بن المستعلي، الغائب المنتظر في اعتقادهم، ومؤيد للحافظ عبدالمجيد، وما رافق ذلك من قتل واصطراع مح للوزراء أن يحكموا باسم خلفاء لا حول لهم ولا طول. ورأى السلطان حاتم بن احد يؤسس في صنعاء سلطنة خاصة به، مبتعدا عن رجال الدعوة الإسماعيلية في المن وعن الخلافة الفاظمية في مصر. وعندها تحول جعفر إلى الزيدية كما وجدها في المناطق القريبة منها مثل سنع، أي إلى المطرفية (تاريخ السادة، 151)، وهو ما الناعلة أغلب الزيدية حينها باستثناء الحسينية.

ويرد أول ذكر للقاضي جعفر سنة 535 هجرية / 1140(1141)م، حين كان ما يزال المحاول قرض الشعر، ويبحث عن طريق يشقها لنفسه في تلك الفترة المضطربة الأراء وبالمحاولات لوراثة الدولة الصليحية واستعادة الإمامة الزيدية لدورها في تاريخ المناطق التي كان لها بعض تأثير في تاريخها، ومحاولة بعض الشخصيات والزعامات الدابة تأسيس كيانات خاصة بها، كما فعل القاضي السلطان حاتم بن أحمد اليامي الدابة تأسيس نشوان الحميري. ففي هذه السنة تذكر سيرة الإمام أحمد بن سليمان أن والله الماشي جعفر شارك السلطان حاتم في توجيه دعوة للإمام أحمد بن سليمان للقدوم إلى الماشي جعفر شارك السلطان حاتم في توجيه دعوة للإمام أحمد بن سليمان للقدوم إلى الماشي عمل الشعرية التي قرضها الفاضي الشاب جعفر، وما يمكن أن الماشة من فكرة عن تكونه الثقافي، ومؤثراته الأدبية، ومدى موهبته في قرض الشعر، ما النائح نائح له قيما بعد أي اهتمام بالشعر، قال:

ولا ربح روعا لي يربع ويرعوي وحاشدة لي فيه يحشد لومها الامت وأزرت وما زرت ولو بات طرف إذ رنت ران رانها

ثم يمدح الإمام أحمد بن سليمان قائلا:

ونرعا وغايات المراعاة ريعانا كما لام مقروح الفريحة قرحانا ومانت قمئت منة لمنى مانا ندى أرن ران على قلبها رانا إمام أمام البجيش منه عزيمة تبيقظ للأمر الذي نام دونه فأحياه بل أحيى به ميت الهوى وأردى شياطين الضلال كأنه أمشيخة الإسلام أنضوا ركابكم وحاذوا حدود المشركين وهاجروا فأزمع أمير المؤمنين مشحرا فعما قليل تملك الأرض دوننا كأني به من غير شك وخيله

يشين بها من كل شان له شانا رجال أناموه فهومن يقطانا وأيقظه مستيقظ العزم وسنانا على كل شيطان له كان شيطانا وجدوا زرافات إليه ووحدانا إلى الجوف فرسانا عجالا وركبانا ودع صعدة، واصعد إلينا، ونجرانا فتملأها بالعدل ظهرا وبطنانا تجول على دربي دمشق وغمدانا (سيرة الإمام أحمد بن سليمان، ق 15 - 17)

وحين وصل الإمام بعد ذلك بعشر سنوات، سنة 545 هجرية / 1150م إلى سدة وحظها وأخرج السلطان حاتم منها، عين جعقر قاضيا في صنعاء وخطها لجامعها. ومن هنا بدأت العلاقة الوطهدة التي ستتواصل بينهما، وستفتح أمام جعفر الباب ليلعب ، الربخيا في تحويل اعتقادات الزيدية من المطرفية إلى ما عوف بالمخترعة . المطرفية، وهي تعتقد أن العلم والعقائد لا تكتسب إلا بالعمل المثابر وبالصبر المد ومكابدة الصعوبات وجهاد النفس، ينظرون إلى تولي جعفر شنون القضاء في سد بعين غير راضية. ونظروا إليه برببة وعدوه ما يزال في تكونه الفكري باطنيا إسد. ببحث عن دور بعد تراجع الإسماعيلية. وخشوا أن تكون أسرته التي كان أغلب ما يزالون إسماعيليين في خدمة السلطان حاتم وعلى صلة بالزربعيين، مدفوعة بالد عن توطيد لمكانتها بهذا الدخول في الزيدية والإقتراب من الإمام. وكان جعف. شخصية فذة متدفعة غير مستعدة للحنول الوسط، معتدا بنفسه ويعلومه، لجوم، الجدل، سريع البديهة في الرد، عتيدا، لا يقبل أن تدحض حجته بسهولة.

وأتبح له أن يلتقي بالفقيه زيد بن علي بن الحسن البيهقي، الذي وصل إلى سنة 540 هجرية / 1146م، والتقي هناك بالشريف علي بن وهاس السليماني (نيه 556 هجرية / 1161م) الذي كان قد تفرغ للدراسة في مكة، وبخاصة على من بت مكة من علماء العياق وفارس وخراسان، وهو أيضا الذي التقى فيها بمحمود الزمخشري مؤلف التفسير المعتزلي المعروف بالكشاف ودرس عليه (المستداند، وتقول سيرة الإمام أحمد بن سليمان إن هذا الشريف كتب إلى الإمام معلمة . البيهقي، وأنه من وجال المعتزلة في خراسان، فاستدعاه للقدوم إلى البمن، فوص،

الى محل إقامته حينها في ١٨٠ م مدينه من حولان صعدة في مطلع سنه 541 هجرية / منتصف سنة 1146م، ومعه كتب الإعتزال التي حملها معه. وبقي في اليمن سنتين ونصف قضى منها سنة ونصف في مسجد الهادي بصعدة يعطى الدروس للواغبين.

وهكذا أتيح لجعفر أن يتصل بمدرسة إعتزالية تختلف عما لدى المطرفية من تراث معتزلي. إلا أن ما وصلنا من أخباره القليلة لا يحدد أين التقي به. وكان جعفر حينها رميش حالة شك معرفي ناتج عن تنقله خلال فترة قصيرة ما بين الإسماعيلية وعقائد المطرفية ثم الإصطدام بها. ووجد نفسه وهو الباحث عن دور يليق بمقام قاض من أسرة لا تقبل بدور ثانوي، مشهورة بتولى القضاء وبالفصاحة والأدب، يقف في مقام المشكوك في عقائده وولائه. ولم يستطع تحمل ضروب الإمتحانات التي بمتحن بها المطرفية من يقبل عليهم ليكون في محل مرموق بينهم، ولا مجاهدة النفس وشظف العيش في الهجر. وحين وجد أنهم يحاجونه بالإستناد إلى علم الكلام المعتزلي الذي فالوا سادته في اليمن حينها، لازم الفقيه البيهقي وتعلم منه أقوال المعتزلة وحججهم وأساليبهم في الجدل. ولا تتوفر معلومات كافية عن الفترة التي قضاها البيهقي في اليمن، ولا المناطق الني زارها سوى قول سيرة الإمام أحمد بن سليمان إنه قام التدريس في صعدة لمدة سنة ونصف. أما طبقات الزيدية فتضيف أنه تجادل مع المطرفية وأنهم حضروا إليه من هجرهم في سنع ووقش وغيرهما، ومن بني شهاب وصنعاء وهمدان والبون وبني الحارث وخولان (لا يحدد أي خولان)، وأنه أفنعهم التخلي عن إعتقادات المطرفية فاقتنعوا، لكن بعضهم عاد إلى معتقداته السابقة انفسه، س 163 – 164). إلا أن هذه الرواية لا تحدد أين التقوا وفي أي تاريخ. وحبن هم المعودة إلى العراق سافر معه جعفر للإستزادة من علوم المعتزلة. لكن البيهشي مات في نهامة في طريق العودة، فلم يثن موته جعفر من مواصلة السفر. ولعله كان قد تعرف منه على أسماء أعلام المعتزلة الذين التفي بهم. ولم تحفظ لنا أخباره سوى اسم أحدهم وهو تلميذ للبيهقي يدعى القاضي أحمد بن أبي الحسن الكني، في الري، وهو متكلم ممتزلى غير زبدي. إلا أن طبقات الزيدية تورد رواية تثير بعض الإضطراب حول تحديد رمن ذهاب جعفر إلى العراق. فعلى الرغم من أنها تنفق مع الروايات الأخرى في القول إن القاضي أحمد بن أبي الحسن الكني أخذ على البيهةي عند مروره بالري على طريق الحج سنة 540 هجرية / مطلع سنة 1146م، مما يؤكد أن البيهقي وصل إلى مكة في هذه السنة، وإلى اليمن في مطلع سنة 541 هجرية / منتصف سنة 1146م، فإنها تنردد لى تحديد زمن موت النبهةي حبث تقول الولعل موت زبد بن الحسن كان في 551

\* A . .....

114

1 ,...

هجرية / 1156م، (162 - 164). وهذا يناقض قولها إن البيهتي قام بالتدريس في مسح الهادي بصعدة لمدة سنتين ونصف، وكذلك قولها إن أحد تلاميذه وهو سليمان بـ شاور المسوري سمع عليه (أمالي أبي طالب) الهاروني بصعدة سنة 552 هجرية / 1157م (نفسه، 175)، وكذلك نقلها في ترجمة جعفر عن إجازة له بخط الكني بعد أ قرأ عليه (كتاب الزيادات) للمؤيد بالله الهاروني سنة 552 هجرية / 1157م «قراءة م.. كان واقفا على معانيه، دقيقه وجليله، ويبدو أن وصول الكني إلى اليمن في سنة ١١١ هجرية / 1146م مؤكد، استنادا إلى سيرة الإمام أحمد بن سليمان ومؤلفها معاس. للحدث ويعيش ملتصفا بالإمام الذي التقي بالبيهقي، وتحرك في المنطقة التي دار... عليها أحداث الرواية. ولعل ابن أبي الرجال نقل عنها قوله إن البيهقي وصل سنة ١١٠٠ هجرية / مطلع سنة 146م والسنة التي ثليها إلى مكة ثم إلى اليمن (مطلع البدور. ١١. 108). ومن المستحيل افتراض أن جعفر سافر مع البيهقي في مطلع الأربعينات ... القرن السادس الهجري ومكث في العرق إلى مطلع الخمسينات من هذا القرن، أنه الم نجده سنة 545 هجرية / 1150م مع من اجتمعوا من الأشراف والمطرقية، وذهب إلى الإمام أحمد بن سليمان إلى المقيلد بالجوف، ثم نجده وقد عين قاضيا في صنعا، ١. السنة نفسها. ومع أننا لا نستطبع تحديد خط رحلة جعفر في العراق وفارس. ٦٠٠ أماكن دراسته، إلا أننا نستطيع من أسماء من أخذ عنهم أن نتبين أنه زار مكة و ١٠٠٠ م والري وريما الديلم.

وتحفظ المراجع أسماء بعض الكتب التي سمعها جعفر في رحلته، ولعله عاد يه وهي مجموع الفقه المنسوب إلى الإمام زيد بن علي مما جمعه أبو خالد الوسس، وذخيرة الإيمان مسند السمان، ونظام الفوائد لقاضي القضاة، وكتاب المسمدوني، وفوائد قاضي القضاة للكلابي، وأحاديث عبدالوهاب، وكتاب الأسلمر شدبالله وأماليه الخميسية (أي التي يدرسها لتلاميذه كل يوم خميس)، وإذا الأمطية الوداع، وأمالي المؤيد بالله، وأمالي السيد أبوطالب الهاروني، و"أولام خطبة الوداع، وأمالي المنتقاة، والأربعين (حديثا) في فضائل أمير المؤمنين للمساوم وقطعة من تفسير أبي عبيد في تفسير غربب القرءان، وهذه كلها أخذها عن المنافي، وسمع على علي بن ملاعب الأسدي في الكوفة أمالي أحمد بن على والأربعين للسليقي، وكتاب الشهاب للقضاعي، والأربعين الفقهية للبرسي، والأربعين للسليقي، وكتاب الشهاب للقضاعي، والمشهورة بنسبتها إلى زيد بن على كما سمع حلاء الأصبار للحاكم المحسى من الجامع الكامي، والمشهورة بنسبتها إلى زيد بن على كما سمع حلاء الأصبار للحاكم المحسى من المشهورة بنسبتها إلى زيد بن على كما سمع حلاء الأصبار للحاكم المحسى من المشهورة بنسبتها إلى زيد بن على كما سمع حلاء الأصبار للحاكم المحسى من الجامع الكامي، والمشهورة بنسبتها إلى زيد بن على كما سمع حلاء الأصبار للحاكم المحسى من المشهورة بنسبتها إلى زيد بن على كما سمع حلاء الأصبار للحاكم المحسى من الجامع الكوفة المحسن من المشهورة بنسبتها إلى زيد بن على كما سمع حلاء الأصبار للحاكم المحسن مدر المهام الكوفة المحسن مدر المحسن المح

الجشمي وغيرها من كتبه على الشريف علي بن الحسن بن وهاس السليماني في مكة، ولم يتوفر لديه الوقت ليسمع عليه الكشاف لجارالله الزمخشري فاكتفى بالحصول منه على إجازة عامة بدون قراءة، وسمع بعض كتاب التهذيب للحاكم الجشمي على أبي جعفر الديلمي الذي أجازه في بقية كتب الحاكم كالسفينة، والتهذيب، وتنبيه الغافلين، ومصنفات عدة، وسمع على الزاهد مسعود الغزنوي بالكوفة أحاديث في فضل البمن (طبقات الزيدية، 92 – 95).

إلا أن خروج الإمام أحمد بن سليمان من صنعاء وعودة السلطان حاتم بن أحمد إليها قد جعل نشاط جعفر يخفت ويتراجع. ولعله بدأ بتدريس أراء المعتزلة الجبائية التي عاد بها من رحلته، ورواية الكتب التي وصل بها. ولم يبدأ بالتصدي للمطرفية، بتكليف من الإمام، ومقارعتهم ودحض أرائهم إلا عند ما اصطدموا بهذا الإمام واختلفوا معه. وحينها استدعاه إلى ذمار وقت خروجه إلى زبيد لمحاربة على بن مهدي عند ظهور. في الهامة ووصاب. إذ تقول سيرة الإمام إن جعفر اأتي إلى الإمام وهو بذمار وقت مخرجه إلى زبيد. فاعتذر إليه في أمور كانت منه مع المطرفية فيما سلف (أي الثماؤه إلى المطرقية). ولما وصل إني العراق نبين له أنه لم يكن على شيء. فعذره الإمام وجعله مي حل. وقال له: هل علمت يا قاضي أحدا مسن قابلته في العراق يقول بشيء مما مفوله المطرفية أو يعتقده أو يعمل به، أو وجدت في كتاب، أو سمعت بأحد يقول ﴿ اللهُمِ؟ فقال: لا. فقال له فإنه يجب عليك تردهم عن جهلهم، وتنكر بدعهم. فإن النبي (ص) يقول: إذا ظهرت البدع من بعدي فليظهر العالم علمه. فإن لم يفعل فعليه أمنة الله. فقال له القاضي قد عرفت ما تفول. ولكن القوم كثير، وقد صاروا مل، يمننا Al.ا. ولو أبيت أنكر عليهم لرموني بقوس واحدة. وأنت با مولانا تقرب وتبعد. وأنا أَنَافَ القوم، ولا طاقة لي يهم. فوقع كلام الإمام في أذن القاضي، فعمل به. وهو ممن علم وعمل. فتقدم وأظهر كتبه التي وصل بها من العراق. وتعرض للتدريس ، النعليم. فوصل إليه الفقيه الأجل أحمد بن الحسين وأبوه كذلك، إلا أنه كان من إماس الإمام ما لا يكنه أحده(سيرة أحمد بن سليمان، 101). واجتمع للدراسة على المهام عدد من رجال الزيدية والأشراف. وتصف السيرة بداية المواجهة بينه وبين المطرفية قائلة "فلما سمع الناس بقيام القاضي للتدريس في سنم، وشاع خبره، وانتشر ١١,٥٠ ووصله الناس من بعبد وقريب، فعند ذلك وقع مع أهل وقش (المطرفية) منه ما ٧ مزيد عليه من الغم لوجهين، أحدهما . . . أنهم غاروا منه وعلموا أنه يستخرج الله حتى يستوليهم (هكدا) وبأحد ما في أباسهم العل المقصود حرمانهم من 4 141 مادر دارین

940 £

. 4 66

ان بر

رية ا. هاد أد

1.1

. . .

,

٠,

الصدقات والهبات التي كانوا يحصلون عليها لتمويل نشاط الهجر). والوجه الآخر أنه يبين ويظهر للناس ما يكتمون من مساويهم وقبيح اعتفادهم. فاضطربوا منه وضربوا الملاقي (عقدوا اللقاءات أو الإجتماعات)، وكانبوا أصحابهم في جميع مكامنهم التي يسمونها (هجرا)، وتكلموا على القاضي بما ليس فيه، وهجوه، وقالوا للناس هو باطني بن باطني (إسماعيلي). فقال لهم هلموا إلى المناصفة، فأظهر ما فيكم وتظهروا ما في بين يدي حاكم، فقالوا من الحاكم؟ قال: إمام الزمان. فأبوا ذلك؛(نفسه)، ونعرف من هذا النص أن القاضي لم يكتف بالتدريس بإقامة حلقة مجاورة لحلقة المطرفية في مسجدهم في سنع، بل ذهب لمقارعتهم في مركزهم الرئيس في هجرة وقش حيث تولى الرد عليه رئيسهم آنذاك الفقيه يحيى بن الحسين والمؤرخ مسلم اللحجي. وبدعم من الأشراف وأنصار الإمام أقام حلقة للتدريس في مسجد سنع، اهتم فيها بدحض آرائهم. وطلب الجوار من شيخ قبيلة بني شهاب التي كانت قد أعطت وضع الهجر، (التهجير) لسنع ليضمن لنفسه الحماية أولا، ثم لكي لا يعد معتديا على هجرة تحميها القبيلة. وحاول أن ببني هجرة تحت قيفان بالقرب من هجرة وقش لمعارضة هجرنهم الأساس فلم ينجح. وذهب إلى نواحى عنس وزُبيد وحاول إقامة هجرة في العشاء وأخرى في بشار وثالثة في زُبيد (نفسه). ونجده كذلك في سنة 556 هجرية / 1151(1152)م بين من كتب إلى الإمام يعزيه بوفاة ابنه المطهر (نفسه، 95).

وقد تواصلت هذا المناوشات الكلامية بينه وبينهم من سنة 553 هجرية / 1158 إلى سنة 558 هجرية / 1168 حين الوصل الشريف العفيف (وهو من أشراف وقت وحافظ خلال فترة طويلة على علاقات حسنة مع المطرفية) إلى الإمام في بيت الحالم وقص عليه القصص. وقال (الإمام) قد وجبت علي فريضة القاضي ونصرة من وصحبه الفسه). وفي مطلع سنة 559 هجرية / 1163م وصل جعفر إلى الإمام في حدم وشارك معه في الحملة على المطرفية، ومن هناك ذهب معه إلى وقش حيث والمام منه أن يأتي بأهله ويستقر فيها لمقارعتهم في عقر دارهم، ولكن يبدر أن إدامة جعفر هناك لم تطل بعد حروج الإمام،

ولا يتوفر الكثير من الأخبار عن هذه المناظرات التي دارت بينه وبين را المطرفية، وأبرزهم مسلم اللحجي والفقيه يحيى بن الحسين، إلا أن أحد المؤرم فكرهما ذكرا سريعا فقال عن مسلم إنه كان من المبرزين ممن يعد في درجة الفاد، جعفر، وله رد على من يرجح تقليد المؤيد (بالله الهاروني) وعلى سيرة الله. (الأطروش، وهما من أنمة الزيدية في طبرستان) وتفضيله على الهادي، واست.

لترجيح تقليد الهادي. ومن جملة كلامه في حق المؤيد أنه قال إن المؤيد قال بينا في الصاحب بن عباد لا يصلح أن يقال في غير الله:

لأغنيت حتى ليس في الأرض معدم وأعطيت حتى ليس في الأرض نائل، (تاريخ السادة، 146).

كما قال المؤلف نفسه عن الفقيه فيحيى بن الحسين البحيري . . . وبينه وبين نشوان المكاتبات والأشعار. ورحل إلى مصر، حيث قرأ في اللغة على الإمام السميري، لما امتنع ابن أبي رزين (من علماء المطرفية) عن الإقراء (وكان ابن أبي رزين قد امتنع عن الإقراء في العربية لأن ثلاثة من تلاميذه تضلعوا في اللغة والأدب على يديه، هم محمد بن زياد الماربي، ومحمد بن السميدع الصنعاني، ومحمد بن إبراهيم الصبري. فانهمك الماربي في مدح الملوك البالجبل وتهامة ا وبالذات المفضل بن أبي البركات من بقايا الصليحيين، وخرج الثاني من المطرفبة لبلتحق بالإسماعيلية عقيدة الحكام آنذاك، وتابع الثالث الحسينية)(نفسه، 148 - 149). ﴿وكان القاضي (جعفر) بجله (الفقيه البحيري) ويعظمه، وطلع إليه إلى وقش زائراً له، فاجتمع فريقا الزيدية؛. وقال إن هذا الفقيه، الذي يبدو أنه كان رئيس المطرقية في وقش، كان في شيعة عددهم الحو سبعمائة، وأنه كان بينه وبين القاضي جعفر بعد تركه المطرفية المراجعات والمراسلات، وبينهما الكتاب المسمى برادمة الأبواب، أصله للقاضي جعفر بن أحمد وجوابه ليحيى بن حسين البحيري، ويذكر ممن يشايع هذا الفقيه أخاه على بن الحسين البحيري، وكذا سائر إخوته وأعمامه و «هم مثله في العلم والإعتقاد»(نفسه، 150). أما سارم الدين فيقول عنه في طبقات الزيدية البحيي بن الحسين البحيري، يروي الأحكام ومسائل العدل (للإمام الهادي يحيى بن الحسين) عن أبيه الحسين بن عبدالله البحيري، وأخذ عن مسلم اللحجي أيضا وروى عنه. وهو وأبوه وولده على بن يحيي من كبار العلماء أولى التحقيق والحفظ والتدفيق والبراعة في الفنون، ولكنهم من المطرفية،. وبضيف أنه عكان لهم رئاسة في الفرقة الغوية [ المطرفية ]\*(430).

ومع ندرة المعلومات عن المناظرات التي جرت بين جعفر والمطرفية، فإنه يبدو من القليل المتوفر عن هذه المناظرات، أنهم تهربوا من المناظرات، أولا لأن جعفر الشرط في البداية أن يكون الحكم بين الطرفين هو الإمام أحمد بن سليمان، كما تقول سيرته، وهو خصم المطرفية وبالتالي ليس حكما محايدا. ولعلهم فضلوا عدم الخوض في مجادلات كلامية أمام العامة، بما فيها من إلزامات تعسفية ومن إثارة تحريضية قد الباس عليهم وتدفعها للإضوار بهم. لكن جعفر يقول إنهم يمتنعون عن المناظرة

متى دعوا إليها بحجج «غير مستقيمة، منها أنهم يقولون إن المناظرة تشغلهم عما هم فيه من الدراسة والقائدة. ثم ينقضون هذه الحجة يوجهين:

أحدهما أنهم يشتغلون بشكاية من خالفهم في المذهب، وإدامة ذكره والطعن عبيه، وتنفير الناس عنه . . . وضرب الألفية في ذلك، وتحشيد الناس له، وإظهار الكسر علم في مغيبه . . . أضعاف شغلهم بالمناظرة، ويصمهم لذلك بالعجز عن المناظرة (مقاء الإنصاف، مخطوطة، ق 181).

والثاني أنهم يشتغلون بالأمور الحقيرة كالخريف (أي جمع التبرعات العيبة ما الفواكه والغلات في مواسمها) شهورا متوالية، وبالطوف له في البلاد الكثيرة، وكذلت بطلب المعاش في مشرق ومغرب وشام (شمال) ويمن (جنوب) . . . وربما يعنه بالإمتناع من المناظرة بأن يقولون نحن على بصيرة من أمرنا . . . فمن كان على شامن أمره طلب معرفته بالمناظرة، ويحتج عليهم بأنهم يناظرون غيرهم ممن صعف بمناظرتهم من المخالفين لهم الاوربما يعتلون في الإمتناع من المناظرة بأنهم قد ناصه مرازا وأفلحوا، ووقع الإجماع معهم والثانية تعريف من لم يعرف بالإجماع الأولى المعلون المناظرة بالإجماع الأولى المعلون إن مخالفهم صاحب باطل وطالب دنيا، فلذلك امتنعوا عن مناظرته لإظهار المعلون إنهم من المبهة في قلوب الناس بالمناظرة) نقسه، 182 . . . . وربما يعتلون بأنهم معلى وقوع الشبهة في قلوب الناس بالمناظرة) نقسه، 182 . ويرد على ذلك بأن احد ويوع الشبهة بالإمتناع عن المناظرة أكثر منه مع وقوعها. ويرى أن لا شبهة بالمناظرة المناظرة خوفا من أن ينفض الناس من حد ما وبدئك يستنتج بأنهم إنما امتنعوا عن المناظرة خوفا من أن ينفض الناس من حد ما الفسه، 183 .

وقد أحدثت مجادلات جعفر معهم صدمة عنيفة في أذهائهم، وهم الذير به والمنسهم المثل الأعلى في العبادة والزهد والإنقطاع للقراءة ودراسة القرءان وكتب السه وينظرون إلى معتقدائهم وقد ورثوها وتلقوها وتدارسوها بوثوق يصل حد البق بجعفر يخرجهم من الزيدية جملة وتفصيلا، ومن إعتقاد الأئمة من أهل النب العلماء من أهل العدل، الفين يسلكون، كما يقول، طريقة وسطى بين طائفتين ينفون الأفعال عن الله جملة كالملحدة والدهرية والطبعية، والذين يضيفون ومن الأفعال إلى الله (جعفر، الرد على المطرفية، ق 64). ولا يكتفي بإخراجهم من الدار ومن اتباع دائمة آل البيت، فحسب، بل ويشبههم بالبهود والنصاري، ويعمل الها، الله يشبيههم بعبدة الأوثان، مصنفا استنادهم إلى أفوال الأئمة بأنه من بالسه من الدارة الله تشبيههم بعبدة الأوثان، مصنفا استنادهم إلى أفوال الأئمة بأنه من بالسه من الدارة الله يشبيههم بعبدة الأوثان، مصنفا استنادهم إلى أفوال الأئمة بأنه من بالسه من المدارة

المشبهة في إيثار التقليد على النظر في الدليل. قال اوربما تلزم الحجة فلا يدفعها (المطرفي) إلا بقوله: قد كان مشائخنا المتقدمون على هذا المذهب، فلا نخرج عنه (جعفر، الرد على المطرفية، مخطوط، 72). وبهذا عد جعفر نفسه صاحب رسالة يعمل لنشرها، وجعل ما وصل به من آراء أئمة طبرستان ومدرسة المعتزلة الجبائية رسالته الجديدة التي يلزم خصومه الرافضين لها ما تزم عبدة الأوثان برفضهم للدعوة الإسلامية بحجة مخالفتها لمعتقداتهم الموروثة عن آبائهم. كما ألزمهم ما بنفق معهم عليه من إلزام للمشبهة لإيثارهم التقليد على النظر في الأدلة.

ومنذ جعفر بدأ خصوم المطرفية بسمونها بالطبعية (الطبيعية) وهي التسمية التي أطلقها عليههم في (الدرة اليتيمة، مخطوطة، ق 176).

وقد نجح جعفر في إظهار نفسه بمظهر الضحية الذي بتعرض للأذى دون سبب دوى أنه أراد هداية المطرفية إلى طريق الصواب، فنجح في البداية في الحصول على أبيد الإمام والأشراف وبعض القضاة، ثم عمل هؤلاء تكسب تأبيد الجمهور العادي من ازيدية ثما يدافع عنه من آراء كلامية لا تدخل في اهتمامهم المباشر ولكنها تمس اختقاداتهم الدينية المتوارثة. وقد شبه حاله معهم بقوم «عراة في مسجد، في ظلمة» اسواتهم مرتفعة بالقراءة والصلاة. وهم بصلون عراة إلى غير قبلة. فلخل عليهم رجل مسباح، فوجدهم على أقبح حال، عراة. فأجمعوا على الذي دخل بالمصباح بلعنونه المسباح، وبعثل هذه الأمثلة المتسمه بالمبالغة والغلو في دحض اعتقادات المنسم، ولكن القريبة إلى نفس الجمهور العادي استطاع أن يشوه صورتهم في أذهان أن المعطرفية من الإنفماس في تدين خاطيء، واستقامة على غير صواب. ونجح في مع الأشراف من آل الهادي في صعدة، والحمزيين في البون والظاهر، والقاسميين في عمر المان، ويعد نجاحه في أن يجمع من حوله كل هولاء الأشراف المتصارعين عملا المان، ويعد نجاحه في أن يجمع من حوله كل هولاء الأشراف المتصارعين عملا مان، ويعد نجاحه في أن يجمع من حوله كل هولاء الأشراف المتصارعين عملا مانا، وهو ما ضمن له تأييدا اتسع بمرور الأيام.

ولم يكتف جعفر بالصراع مع المطرفية في المناطق القريبة من صنعاه فحسب، بل مد إلى قرية إب لمقارعة فقهاء الحنابلة هناك في محاولة لإقناعهم بآرائه. وكان منه الإلتقاء بالمتكلم يحيى بن أبي الخير العمراني الذي يصفه ابن أبي الرجال بأنه الرابي الأصول، وشافعي الفروع (مطلع البدور، 1/171 - 173). ولما لم يجده المحمد الفقهاء ومنهم شخص يدعى عبدالله بن بحيى بن عيسى. وبذكر كتاب

(طبقات فقهاء اليمن) وصول جعفر إلى إب، ويحدد تاريخ هذا اللقاء بسنة 554 هجرية / 1159م، وهي السنة التي النتي نيها جعفر بالإمام أحمد بن سليمان ليكلفه بالتصدي للمطرفية. ولعله حين التقى بهذا الإمام في ذمار واصل سيره إلى إب التي كان له فيها صلات منذ أن كان وأسرته في خدمة الصليحيين ثم الزريعيين. ويقول هذا المصدر إل جعفر طلب مناظرة الفقيه يحيى بن أبي الخير العمراني الذي كان أنذاك يسكن بذي أشرق، فأرسل لمناظرته فقيها من تلاميذه إسمه على بن عبدالله بن عيسى بن أبسن الهرمي، فلم يجده في إب، وإنما تم اجتماعهم في حصن (شواحط). ونجد تأكيدا لهذه الواقعة في الكتاب الذي ألقه يحيى بن أبي الخير العمراني للرد على جعفر بعنو : (الإنتصار في الرد على القدرية الأشرار). فقد قال: «انتهى إلى العلم بأنه قدم إلى قربة إب رجل من ولاة القضاء بصنعاء، ينتحل مذهب الزيدية القدرية، لقبه شمس الدين فأظهر القول هنالك بأن العباد يخلقون أفعالهم، وأن القرءآن مخلوق، وغير ذلك س مذاهبهم. ودعا الناس إلى ذلك. وسأل الناس المناظرة من أهل السنة. فرأيت من الحة الواجب، والفرض اللازب، إنشاء رسالة إلى أهل السنة، فيها تبيان مذهب أد، الحديث بخلق الأفعال وإثبات الإرادة وما تشعب عنها((الإنتصار، مخطوطة، ق1). و٠ اطلع جعفر على هذه الوسالة ورد عليها بوسالة سماها (الدامغ للباطل من مذاه الحنابل). وجاءت محاولة جعفر لمناظرة الحنابلة والمجادلات حامية بين الأشاعرة ٠. رُبيد والحنابلة الذبن تركوها إلى مناطق إب. وبذلك كان العمراني يرد على جمه والمعتزلة من وراثه وفي الوقت نفسه يشرح معتقدات الحنابلة في معارضة الأشاعر: حيث صلتهم المعروفة بمقالات المعتزلة أو من حيث أن مقالاتهم نجادلهم وتحاوره.

ان أبي النجم، قضاة صعدة وخطباء جامعها. ويضيف ابن أبي الرجال ااستفاد عليه مماهير علماء الزيدية في وقته، وصاروا أثمة يضرب بعلمهم المثل، حتى قيل هم معزلة اليمن (مطلع البدور، نفسه).

ولا تتضع الصورة التي يراد رسمها لجعفر ودوره المهم في تاريخ الزيدية إلا الحديث عن مؤلفاته. فقد ألف الكثير من الرسائل كلها محصورة في ميدان واحد هو الم الكلام، وبخاصته في الرد على الفرق، ودحض مقالاتها استنادا إلى ما عاد به من اد معرفي بعد رحلته إلى العراق وفارس. ولم يكتف بالرد على الفرق المخالفة المسبب، بل وأعاد تفسير المراجع الأساسية للزيدية في البمن وفقا لمعتقداته الجديدة، المستمدة من أئمة الزيدية في طبرستان ومن مقالات المعتزلة الجبائية. فقد فسر أقوال الماسم الرسي من حيث هو مرجع أساس لدى المطرفية والزيدية في رسالة سماها (المسائل القاسمية). كما فسر بالطريقة نفسها أقوال الهادي يحيى بن الحسين في رسالة المرتضى بن الهادي في رسالة سماها (المسائل المهدية) نسبة إلى الإمام المرتضاوية)، ورد على الحسينية برسالة سماها (المسائل المهدية) نسبة إلى الإمام المرتضعها الأساسية، وهي تفسيرات تكيف هذه المراجع لمعتقداته، ونجعل استناد المارفية إليها غير ذي معنى ونتاج خفأ في التفسير يجب العودة عنه، وبذلك حرمها المارفية إليها غير ذي معنى ونتاج خفأ في التفسير يجب العودة عنه، وبذلك حرمها محتها الأساس وهي التمسك بأقوال القاسم والهادي والمرتضى.

واتبع المنهج نفسه في الرد على جميع الفرق الموجودة في عصره، حيث رد على الرارح برسالة (إبانة المناهج في الرد على الخوارج)، ورد على الإمامية الإنتاعشرية الة (الصراط المستقيم في تمييز الصحيح من السقيم). لكن هذه المؤلفات لم تكن من أجزاء من مخطط شامل لمحاصرة المطرفية ودحض مقالاتها، فقد تكرس تماما الرارس والتأليف في موضوع الرد عليها، وحتى حين يكتب ردا على الشيعة كما نجد الراء مالة (المسائل العشر التي فيها الخلاف بين الشيعة) ينصب جهده على الرد على مارفية مع أن ظاهر الرسالة يشير إلى أنه يحدد فيها موقفه من مواضيع الخلاف بين المهدة على أنها رد على المة مثل (المسائل المطرفية)، أو (وسائة في الرد على المطرفية).

ومع أنه أخذ بأراء المدرسة البصرية في الإعتزال، فإن موقف أبرز رجالها من الدامة كما عرضه ابن متويه في (المحموع المحبط بالتكليف)، لم يكن ليوافق قول حمر، في هذا الباب، وتذلك ألف رسانة برد فيها على أراء ابن متوبه في الإمامة

وسماها (النقض على صاحب المجموع المحيط بالتكليف فيما خالف فيه الزيدية في باب الإمامة).

وبالنظر إلى قائمة مؤلفات جعفر كما سردها الحبشي في المصادر نجد أنه كرس نفسه للرد على الفرق الأخرى، وشغل نفسه بذلك شغلا تاما بروح من يدافع من الحقيقة التي لا حقيقة بعدها. فهو بدافع عن معتقده بدحض معتقدات الجميع، وعلى نحو فيه الكثير من الحدة والرغبة في مواصلة الروح الهجومية حتى النهاية، بطريغة الشهدها اليمن من قبل بهذا القدر من ملاحقة الجميع فكريا، ودحض مقالاتهم. نفا كان جعفر مقاتلا شديد البأس بقلمه على نحو ما يتقاتل الآخرون من حوله بالسيف. الايورخ ولا يسرد ويصف، بل يرد ويدحض ويكفر بالإلزام، إلزام الخصم مقالات. يقلها ولكن يتم استنتاجها منطقيا وبصورة متعسفة من تحليل مقالاته على نحو يناسب يناولها مباشرة أم رد على فرق أخرى يحاول إلزام المطرفية بعض مقالاتها. ولإعداء نكرة عن مؤلفاته الكثيرة في هذا المجال، والتي لم يصل منها إلى عصرنا إلا القليا، نسرد قائمة مؤلفاته في الرد على المطرفية ومقالاتها وفقا لما ذكره هو نفسه في مانه نسرد قائمة مؤلفاته في الرد على المطرفية ومقالاتها وفقا لما ذكره هو نفسه في مانه (الدلائل الباهرة) حيث نصح الفاري، بالعودة إليها لاستيفاء الموضوع حقه، وهي الهياد؛

8- كتاب إيجاز العمدة	1- كتاب تقويم المائل وتعليم الجاهل
9- كتاب منهاج السلامة	2- كتاب قواعد التقويم
10- كتاب الرافعة بالبيئة لشبه م	3- كتاب أركان القواعد
الثمويه	4- كتاب شهادة الإجماع
11- كتاب تحكيم الإنصاف	5- كتاب تعديل الشهادة
12- كتاب المسائل الكوفية	6- كتاب الإحياء على الشهادة
13- كتاب الضامنة الوفية	7- كتاب العمدة

وذكر أن هذه كلها \*مصنفات مبسوطة وضع لها \*مختصرات قريبة المتناول منه. 14- المسائل الإلهية 18- المسائل الهادوية 15- المسائل التبوية 19- المسائل المرتضائية 16- المسائل العلوية 20- المسائل المهدية 15- المسائل القاسمية 15- المسائل الهدية 15- المسائل الهدية 15- مسائل الهدية 15- مسائ

31- الرسالة القامعة	22- المسائل المشكلة
32- المسائل الرائعة	23- المسألة الشافية
33- الأجربة القاطعة	24- المسألة الوانية
34- المسائل المانعة	25- الرسالة الناصحة
35- المسألة الرافعة	26- الرسالة الفاتحة
36- رسالة المؤاخاة	27- الرسالة القاهرة
37- رسالة المصافاة	28- الدلائل الباهرة
38- المسألة النافعة	29- الرسالة الدامغة
39- المسائل المطرفية	30- الرسالة المطبعة السامعة

هذا بالإضافة إلى كتاب (مقاود الإنصاف في مسائل الخلاف) الذي جاء بعد (الدلائل الباهرة) حيث وردت هذه القائمة، مما يعني أن جعفر واصل انتأليف بعد هذا المؤلف في الرد على المطرفية. فهناك أيضا مؤلفات أخرى لم تدرج في هذه القائمة الرائل العشر التي فيها الخلاف بين الشبعة) و (رسالة في الرد على المطرفية). اساف إلى ذلك مؤلفاته في الرد على الغرق الأخرى مثل (الدامغ للباطل من الحنابل) و السراط المستقيم) في الرد على الإمامية الإثنى عشرية، و(النقض على صاحب المحيط) للرد على نظرية الإمامة عند المعتزلة كما عرضها ابن متويه، و (إبانة المناهج المواد على الخوارج) و (شرح قصيدة الصاحب بن عباد) في عقائد المعتزلة، و (نظام المواد للرائد)، و(خلاصة الفوائد)، و(القاصل بالدلائل بين أنوار الحق اللمات الباطل).

بهذا يكون مجموع ما وصلنا خبره من مؤلفات جعفر واحدا وخمسين مؤلفا، ما مصنفات مفصلة ومختصرات مبسطة، يبدو أنها صنفت بعد الخلاف مع المطرفية الم معترك الصراع معها، أي منذ سنة 554 هجرية / 1159م وحتى ممانه سنة 573 محرية / 1179(1178)م. وهي مصنفات ذات أهمية بالغة من وجهة نظر تاريخ الفكر والسياسة في اليمن من تراث الزيدية والسياسة في اليمن من تراث الزيدية والمعتزلة بل وغيرهما من الفرق حتى ذلك الوقت، وما استجد حينها بفعل تواصل المن مع غيرها من أقطار العالم العربي الإسلامي، وأي المصنفات تحديدا وصلت، ومان تلاؤمها أو تعارضها مع المعتقدات السائدة آنذاك، لا معتقدات المطرفية فحسب، إلى ومعتقدات أولئك الذين عملوا لنشرها والإستفادة منها في صراعهم مع خصومهم ، معارضهم.

#### القصل السادس

# إعادة النظر في التنظيم الإجتماعي

لم يكن الخلاف حول قضية الفضل والشرف بين المطرفية وخصومها وعلى رأسهم الإمام عبدالله بن حمزة بعد توليه الإمامة، خلافا حول المكانة الروحية الدينية لبعد. من اكتسبوا مكانة، بفضل عملهم في القيام بالزعامة الدينية والتعليم الديني، ومواصاء تأثير التراث الديني بين القبائل وغيرهم من المزارعين. ولم يكن بين اليمنيين من بد. أية مكانة روحية للصالحين من قال البيت، فالمجتمع اليمني، منذ أن تغلغل الإسام في نسيج بنيته الإجتماعية، وسادت الثقافة الدينية في أوساطه، وأصبح الإسلام نـ الـ شعبيا تتوارثه الذاكرة الجمعية للناس، كان يعطى قدرا كبيرا من الإحترام لمثل ١٦٠٥ شعبيا الأفراد المتميزين بعملهم لنشر التراث الديني، فحتى مؤلف (الرسالة الخارف)، عبدالرحمن بن منصور بن أبي القبائل، وهو شافعي غير شيعي، يقول في رده س مقالات الإمام عبدالله بن حمزة في هذا الخصوص: األا ومن مات على بغص ال محمد جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيه (آيس من رحمة اله). ومن مات على بغند محمد لم يشم رائحة الجنة». ولكن الإمام عبدالله بن حمزة لا يكتفي بهذا. با عليه في كتاب (الشافي) الذي خصصه للرد عليه قائلا: الإنه إن استقام على هذا "ناب خرج من مذهبه الذي خالف فيه أهل البيت؛ (الشافي، مخطوطة، 2/ 55). أما مد (الرسالة الخارقة) فيجادل، مثل غيره ممن اختلفوا مع الأثمة، حول معني (أن البير - ٠ (العترة). وأيا كان الأمر، فإن الخلاف في ثلث الحقبة بين المطرفية وغيرها من ٠٠. والأثمة وأنصارهم من جهة أخرى، قد تركز حول مسألتين:

1– الإمامة ومن أحق بها.

إعادة النظر في التنظيم الإجتماعي، لإدخال تعديلات على البنية الإح.
 تسمح بوجود فثات جديدة تستمد مكانتها من النسب ووراثة الدم والمعرفة معا.

ولا شك أن مقومات هذا الوضع قد تراكمت في المجتمع اليمني مند ١٠٠٠ الإسلام حتى ذلك الوقت. وكان متوقعا أن تتمخض العلاقات بين القوى الإحم ، بعد فترة قد تطول أو تقصر عن نشائم لا بداها أن تقرص نفسها، تؤدن إلى الم

واستقطاب بين بين يحملون نراث الرسالة الإسلامية ويعيدون انتاجه ونشره، ومن يستجيبون لها ويقبلونها ويقاتلون تحت لوائهم لنشرها ولكنهم يعتمدون في فهمها وتفسيرها وتأويلها على الفئة الأولى، سواء أكانت ممن ينتمون نسبا إلى النبي (ص) أم ممن لا ينتسبون إليه. وهذه العلاقة نفسها تحمل في داخلها بذور خلاف آخر بين الفئة الأولى نفسها بين من يدعون شرف النسب وغيرهم. ويؤدي اشتراط «منصب مخصوص» للإمام، أي انتماء الإمام إلى نسب معين، إلى مضاعفة أسباب الخلاف داخل هذه الفئة. وهكذا نجد أنفسنا أمام خلاف إجتماعي سياسي يتخذ مظهرا دينيا عقائديا. وسيستخدم الدين في هذا الخلاف سلاحا ماضيا يحاول كل طرف توظيفه بقدر ما يستطيع لتبرير ما يقول وما يؤمن به. وستفعل (قوة الغلبة) فعلها في فرض مفهوم المنتصر على صفحة الناريخ. وسيخرج المنهزم مسفوكا دمه، مدانا متهما في دينه وعقله.

وكانت الصراعات السياسية والجدل السياسي الديني في أقطار العالم الإسلامي قد التجت تراثا ضخما من الأخبارة والروايات والأساطير التي تدعم هذا الحزب السياسي المطالب بأولوية الشرف بالنسب. وأغلبها تركز حول أحقية اآل البيت ودعم وجهة نظر الشيعة في الإمامة، ورفض انتقال الخلافة الإسلامية إلى ورثة من كانوا حتى فتح مكة في صفوف من قاتلوا المدعوة الإسلامية. وعلى الرغم من تباعد الزمان بين هذا الإجحاف التاريخي وقيام دولة إسلامية لم تعد تتذكر قضايا الخلاف الأولى، حبث أصبحت الظلامات مختلفة، ومسائل الخلاف جديدة، فإن المجتمع العربي الإسلامي قد نعود تناول القضايا الجديدة بمسوغات ومقالات قديمة. وبدأت اليمن بمرور الأيام تستقدم مثل هذا التراث الشيعي من مواطن الصراعات الفكرية والسياسية المحتدمة وبخاصة في العراق وفارس. ومن هناك جرى استقدام مصنفات مثل (مناقب علي بن أبي طالب)، و (أمالي المؤيد بالله)، و (أمالي المؤيد بالله)، و (أمالي المؤيد بالله)، و فيرها كثير، ولسنا هنا بصدد استقصاء هذا التراث، وإنما نحن (أمالي الموساع السياسي بين الإمامة وخصومها، وإيصاله إلى مشارف الحل النهائي الذي يرسي أساسا إجتماعيا ثابنا لمجتمع قبلي تلعب قيه الإمامة دورا تاريخيا مميزا.

ومن هذا التراث ما ينقل عبدالله بن حمزة عن أمائي أبي طالب الهاروني، قوله اعن عبدالله بن عباس أن النبي (ص) قال: ينادى يوم القيامة بأهل الجمع، غضوا أبساركم من ناطمة بنت محمد (ص)، فتخرج من قبرها ومعها ثبات تشخب بالدم حتى

تنتهي إلى العرش وتقول يا رب، انتصف لولدي مين قتلهم. وعلى الرغم من أن عبدالله بن حمزة يشكك في هذه الرواية قائلا إن أحوال القيامة بتفاصيلها من أمور الغيب التي لا يعلمها إلا الله اوليس بيننا وبينه طوبق لعلمه إلا رسول الله [ ص ]، فإنه مع تشككه في هذا الحديث يقول الوهذه شهادة عبدالله بن عباس على بني أمية وعلى أولاده (خلفاء بني العباس) الذين سفكوا دماء بني فاطمة ((الشافي، 1/87). وهكذا فإنه وإن تشكك في نسبة هذا الحديث إلى النبي (ص)، ثم يصل بتشككه إلى نتيجته المنطقية بالشك في نسبته إلى ابن عباس أيضا، لدواعي استخدامه في الجدن السياسي مع العباسيين وأتباعهم.

وينبغي الإشارة إلى أن عبدالله بن حمزة، والجمزات من ذربة عبدالله بن الحسين أخ الإمام الهادي، لم يكونوا وحدهم من يعمل لتكربس المكانة الجديدة للأشراف في المجتمع القبلي، الذي يعملون بلا كثل لبسط سلطتهم عليه، بن كان هناك حينها مركزان آخران يعملان لبلوغ الغاية نفسها بأساليب متفاوتة، أحدهما بنو القاسم العباني من ذرية محمد بن القاسم بن إبراهيم، عم الهادي الذي جاء أبناؤه مع الهادي إلى اليمل (سيرة الهادي، ص 296)، وتكون لهم تفوذ تاريخي في شهارة ووادعة وبعض الفاهد (ديوان عبدالله بن حمزة، مخطوطة، ق 30). ونستفيد من سيرة الأميرين الفاضل ود، الشرفين، زعيمي آل القاسم العياني في عصرهما ومن سيرة الإمام القاسم العياني أنهاكنوا يستخدمون لقب الشريف ولقب الأمير دائما.

أما المركز الآخر فهو ينو الهادي في قبائل صعدة. فقد تكون لهم نفوذ تاريخي ه تلك المناطق ظلو بسببه ممن ينظر إليهم بإجلال واحترام، وظلوا ينافسون أي مد الإمامة الزيدية حتى العصر الحديث.

وينبغي أن ثلاحظ أنه حتى نهاية القرن السادس الهجري لم يكن لقب (سبد) و دخل اليمن أو استخدم فيها ليعني ما أصبح يدل عليه فيما بعد من انتساب إلى على . أبي طالب. فعبدالله بن حمزة نفسه بعطي لكلمة (سادة) معنى افضلاء، ثقاة، عده الأشرح الرسالة الناصحة، مخطوطة، 106. ويبدو أن استخدام لقب (سيد) في البه بالمعنى الذي أصبح بستخدم فيه فيما بعد قد جاء تقليدا لما كان مستخدما في طبرستان. ويجهد عبدالله بن حمزة لتسويغ استخدامه في اليمن فيقول اومتى أطاء هذه اللفظة (سادة) في العراق والشام وخراسان، وسائر البلدان، أفادت أن الرسوب طاء المقول فلا بطلق للإمام التي تجب طاء المسادل ويقولون لواحدهم سبدنا . . . فأما المولى فلا بطلق للإمام التي تجب طاء المهاد ويقولون لواحدهم سبدنا . . . فأما المولى فلا بطلق للإمام التي تجب طاء المهاد ويقولون لواحدهم سبدنا . . . فأما المولى فلا بطلق للإمام التي تجب طاء المهاد ويقولون لواحدهم سبدنا . . . فأما المولى فلا بطلق للإمام التي تجب طاء المهاد ويقولون لواحدهم سبدنا . . . فأما المولى فلا بطلق الإمام التي تجب طاء المهاد ويقولون لواحدهم سبدنا . . . فأما المولى فلا بطلق المهاد التي تجب طاء المهاد ويقولون لواحدهم سبدنا . . . فأما المولى فلا بطلق المهاد التي تجب طاء المهاد المهاد ويقولون لواحدهم سبدنا . . فأما المولى فلا بطلق المهاد التي تجب طاء المهاد المهاد

وتحرم مخالفته. فمنى كان ذلك كذلك (في حالة الإمام) قائوا سيدنا ومولانا (الشافي، 2/40).

وقد ارتبط بهذا الجدل موضوع يبدو أنه كان جديدا آنذاك في اليمن، هو زواج (الشريفة)، أي المرأة التي يعود نسبها إلى علي بن أبي طالب من فاطمة، ممن ليس له مثل هذا النسب. وقد استدل عبدالله بن حمزة بعدم جواز هذا الزواج برواية عن عمر بن الخطاب أنه قال الأمتعن ذوات الأحساب، لا يزوجن إلا من الأكفاء (شرح الرسالة الناصحة، ق 196). كما نسب إلى الإمام الهادي أنه اشترط الكفاءة في النسب اوأنه يجب اعتبار كونه شريفا إن كانت شريفة، أو مثلا إن كانت دنية، وأن الولي لا بكون عاضلا لها إذا لم يزوجها من (غير) كفتها في النسب وإن كان كفؤا في الدين (نفسه عاضلا لها إذا لم يزوجها من (غير) كفتها في النسب وإن كان كفؤا في الدين (نفسه المرأة جديد آنذاك ومرتبط بالصراعات الإجتماعية المتصلة بالفضل والشرف، أن أحد الأشراف قد جادل الإمام عبدالله بن حمزة مبطلا هذه الدعوى، ومفسرا معنى الكفاءة بما يطلق عليه الفقهاء (الأهلية)، أي القدرة على الوفاء بمتطلبات الحياة الزوجية من معاشرة جنسية وقدرة على الإنفاق لتكوين أسرة جديدة (نفسه). ولعل تناول هذا الشريف المعارض لهذه المسألة قد كان متأثرا برأى المطوفية فيها.

ويبدو أن هذه المكانة الإجتماعية للأشراف في المجتمع القبلي قد تكونت خلال وقت طويل من ارتباطهم بالعمل لنشر تراث الإمامة الزيدية. إلا أن تتبع الألفاب التي انخذها البارزون منهم، توحي بتحول ابتداءا من الحقبة الصليحية. إذ نجد ابني جعفر بن القاسم العياني قد اتخذا لنفسيهما لقب الأمير الفاضل والأمير ذو الشرفين، في وازاة الألقاب الطويلة التي اتخذها رجال الدولة الصليحية بتأثير الفاطميين في مصر، ونجد قريبا لهذين الأميرين إسمه أحمد بن جعفر يلقب بسنان الدولة، وآخر إسمه الحسن بن إبراهيم يلقب بناصرالدولة، وآخرين يلقبون بهاء الدولة وليث الدولة. وكان ممض أفراد من ذرية الهادي في صعدة يحمل لقب أمير حتى ولو كان أنصاره قليلون أو كان بلا أنصار،

وقد ازدادت ظاهرة الأنقاب في أيام الإمام عبدالله بن حمزة بتأثير الأبوبيين، الذين النوا قد قدموا إلى اليمن فتغيرت بظهورهم طبيعة الحروب التي كان الإمام يخوضها، من نقاتل بين القبائل نفسها إلى حروب في مواجهة (أجنبي) يجري تحريض القبائل لإخراجه من بلادهم، فأخو الإمام عبدالله بن حمزة يحمل لقب الأمير أبو المظفر عماد الدين، وأخوه الآخر بحمل لقب الأمير أبو المعلقر الدين إبراهيم بن حمزة، وقريب له إسمه الدين،

محمد بن إبراهيم يحمل لقب الأمير صفي الدين، وزوج بنته وإسمه سليمان بن موسى يحمل لقب الأمير علم الدين، وقريب آخر له يحمل لقب الأمير شجاع الدين، وآخر يحمل لقب الأمير تقي الدين. وكذلك الأمير شمس الدين أحمد بن أحمد بن يحيى بن يحيى، وأخيه الأمير بدر الدين محمد، زعيما آل الهادي في صعدة، وولد أحدهما يحمل لقب الأمير جمال الدين. ولم يقتصر حمل الألقاب المميزة على الأشراف خلال هذه الفترة، بل انتقلت أيضا إلى المشائخ والقضاة ممن أبلوا بلاما حسنا في معارك الإمام مع الأيوبين، مثل الشيخ ظهيرالدين أحمد بن حجلان، والشيخ فخرالدين مرحب بن سليمان، والشيخ (القاضي) محبي الدين محمد بن أحمد الوليد، والشيخ (القاضي) حسام الدين الحسن بن محمد الرصاص، والقاضي ركن الدين عمرو بن علي العنسي، والقاضي شرف الدين إبراهيم بن أحمد بن أبي الأسود.

وهكذا بدأت الألقاب تتخذ على نحو يمكن حامليها من التميز عن بقية المجتمع، من خلال استخدام نفوذ الإمامة والإلتصاق بها، والحصول على القدر المتوفر من المعرفة لإكتساب المكانة الإجتماعية والنفوذ السياسي. ولم يقتصر هذا المسعى على الأشراف فحسب، بل وسلكت فئات أخرى مثل القضاة ومشائخ القبائل نفس الطربن بئسب متقاوتة.

وعلى الرغم من أن لفب سلطان كان معروفا في اليمن، وبخاصة في المداط، الشمائية الشرقية، فإن الدولة الصليحية قد وسعت استخدامه بإطلاقه على قادة جيوش، وولاتها في المناطق المختلفة، ولذلك عرف زعماء الياميين الذبن انتقلوا من مناط نجران إلى صنعاء وجوارها بالسلاطين، كما عرف بذلك الزريعيون الذين انتقلوا أدم من يام إلى عدن، وشاع إطلاقه على كبار مشائخ القبائل، وعند مجيء الأيوبيين وطم، هذا الإستخدام للقب سلطان باطلاقه على من ينضم إليهم للقتال معهم من اليسنيين مقابل ما يقدمون من مكافأت مانية وللإستفادة مما تبيحه الحرب من اغنائما

ولا يبدو أن الروابط القبلية الواسعة التي أطلق عليها روبان (confédération) من حاشد وبكيل أو الإتحاد القبلي (fédération) مثل حاشد (73-73 Robin 72-73) قد تا حاشد وبكيل أو الإتحاد القبلي (fédération) مثل حاشد (تا توزعها قد كان محد قوية بما فيه الكفاية أتذاك فنادرا ما تذكر مجتمعة بل يبدو أن توزعها قد كان محد عما هو عليه الآن. قعلى سبيل المثال تجد سيرة الإمام عبدالله بن حمزة تصف حد ويني صريم وهي الآن من حاشد بأنها من بكيل (ق 118)، مع أن إعتفادا خاطف .... بأن التقسيم القبلي الحائي قديم وثابت على الأقل منذ كتب عنه الحسن بي أحد الهمداني في كتابه (الإكابل)، في التصف الأول من الدان الرابع الهجري. كما عدد

السيرة قبائل حكم في تهامة بأنها مذحجية (ق 108) على الرغم من قول الهمداني بأن عك عدنانية (؟). وكانت أرحب عند الهمداني في النصف الأول من الفرن الرابع الهجري ما تزال في الجوف، في حين كانت في القرن السادس قد أصبحت في المناطق التي تستقر فيها الآن مثل مطرة وأتوة ومدر وشرع، وكلها لم يكن لها علاقة بأرحب في عصر الهمداني (الإكليل، 2/ 192 و 10/ 158، 185). وكانت نهم منقسمة بين نهم الجبل التي تذكر مرتبطة بالعمل لاستخراج الفضة في الأعتل، ونهم المترحلة في الجوف (سيرة عبدالله بن حمزة، 2/45). ولم بكن هناك استقرار، على الأقل في النصوص المتوفرة، على تسمية معينة، باستثناء الحديث عن همدان التي اختلف مفهومها في هذا العصر عما هي عند الهمداني في الإكليل. فقد ألح الصليحيوذ على مفهوم جديد لهمدان، أنصار على بن أبي طالب منذ ما يتردد في تراث الشبعة من أنها أسلمت على يديه بخروجه إليها، ثم منذ ناصرته في صفين. وقد حول الصليحيون همدان إلى رابطة جديدة بين قبائل مختلفة ناصرتهم، ليست عند الهمداني من همدان، مثل يام، ونهد، وجنب، ووادعة، وسنحان، من إقليم نجران، وحجور، وحراز، وحمير (شمال غرب صنعاء). وقد بدأ هذا الإنتساب إلى همدان في الأساس للرد على خسوم الصليحيين الذين كانوا يطلقون على عسكر الصليحي تسمية (الحجازيين) أمجيثهم من الشمال. وقد عمل الصليحيون على استقرار بعض هذه القبائل حول صنعاء احمايتها وحماية الطرق الموصلة إليها. فاستقر الباميون إلى الشمال الشرفي من المدينة ا ما يعرف الآن يهمدان، واستقرت سنحان إلى الجنوب الشرقي من المدينة لحماية العاريق تحو الجنوب، واستقرت جنب في المناطق الواقعة بين ذمار ونقيل سمارة. وقاء استفاد السلطان حاتم بن أحمد اليامي من هذا التراث فأسس سلطنة في صنعاء، ونراجعت نسبته إلى يام ليحل محلها النسبة إلى همدان، للإستفادة من القبائل الهمدانية الدءم سلطنته.

وعلى الرغم من ظهور رعامات قبلية جديدة تجسد التحولات التي دخلت على النبة القبلية خلال هذه الفترة، مثل سلاطين آل حائم الياميين ثم الهمداليين، وبعض ماه الصليحيين الذين النقلوا إلى مناطق جديدة وأصبحوا زعامات محلية لها، قإن المناطق ذات البنية القبلية المتماسكة تقع في مناطق قريبة إلى البداوة، أو أنها شحيحة الإنتاج، أو تجمع بين الزعامة على مناطق زراعية ومناطق بدوية، ولذلك نحد أل الدام، مثلا، زعامة قبليه قوية في الجوف في سيرة الهادي في نهاية القررن الثالث الهجري، وفي سيرة الفاسم العبالي مهاية القرن الرابع الهجري، وفي سيرة الأميرين

خلال القرن الخامس الهجري، وفي سيرة أحمد بن سليمان في النصف الأول من القرن السادس الهجري، وفي سيرة عبدالله بن حمزة في النصف الثاني من القرن السادس الهجري.

إلا أن انساع الحرب وانتقالها خلال هذه الفترة من حروب صغيرة فيما بين القبائل المحلية إلى حروب واسعة، تظافرت فيها العوامل المحلية وغير المحلبة بدخول الأيوبيين إلى اليمن، واتساع دائرة تمويلها، قد حول بعض القبائل من الإستقرار إلى البداوة. مثل يني ضباع من عيال سريح (سيرة عبدالله بن حمزة، 2/ 136 - 137). ويلاحظ وجود البداوة فيما بين نجران وصعدة، وفي واثلة شرقي صعدة، وفي نهم الجوف، وفي مرهبه، ومارب، وبيحان، والمناطق الواقعة على مشارف الصحرا-وتخومها. وكلما اتسعت دائرة الحروب وقل الأمن، اكتسبت البداوة أرضا جديدة. فشوابة وهي من المناطق الزراعية المعروفة، تحول جزء منها إلى البداوة في فترة من فترات الإضطراب، حيث لجأوا هربا من عسكر الإمام إلى الجبال، وتحولوا إلى قطع الطرقات. وتتحدث سيرة عبدالله بن حمزة عن فنتين من السكان اللبدوا و القرارا، أي المستقرين. وحتى في منطقة ريدة تصف السيرة فيها وضعا محزنا سنة 598 هجرية / 1201(1202)م، حين كان الإمام ايهبط في كل جمعة (من بيت مساك) إلى ريك للصلاة في جامعها، وقد صارت خربة، لاستمرار دول الظلم فيها، قيلقاه ناس ضعاف مساكين من أهلها، ما على أكثرهم ما يغطى عورته من شدة الفقر . . . وأما سائر البلاد التي ظهرت عليها يد الظلم، مثل البون والخشب ومخلاف الحد والشرف، متصلة ها « البلاد بجبل حضور، فإن قراها قد خلت من أهلها، وتعطلت من سكانها، وما نقى م الأكثر منها زرع ولا ضرع إلا التافه اليسير٥(2/ 10)

ومن عوامل التأثير على التنظيم الإجتماعي آنذاك الجباية وعملية الإفقار التي السكان يتعرضون لها. فسيرة عبدائله بن حمزة تحدد المصادر الأولية لتمويل دولته بماسميه:

ا- حق، وتعني بذلك الزكاة المقررة وفقا للشريعة الإسلامية، في المزروعات.
 وزكاة الحيوانات من أغنام وأبقار وإبل وغيرها، وزكاة النحل، إنخ.

2- نذر وصدقة، وهو مايتبرع به الأنصار تقربا إلى الله وإلى الإمام بأمل الحصرا على الولاية على بعض المناطق، أو حق تجنيد المقاتلين للحرب بما توفره من نها باسم القيء (الفيد) أو الغنائم، أو غرامات بجبها الوالون للإمام من الوجهاء ليستفيده من يعضها. 3- الغنائم وقدرها خسس ما ينهبه المحاربون من ممتلكات خصوم الإمام أثناء
 الحرب، سواء أكان هؤلاء الخصوم من الأيوبين أم من الخصوم المحليين.

ويبيح الإمام إكراه الناس على دفع الزكاة في حين بقول إنه لا يصح الإكراه على الصلاة (أجوبة، مخطوطة، 231).

وتشير سيرته إلى أنه كان يتلقى ما تسميه «الحقوق الواجبة» و الذر وبراف 2/ 66). ويذكر المصدر نفسه أن الأبوبيين كانوا وعدوا القبائل التي يخشون مناصرتها للإمام، في قاع البون الأسفل والسفوح المطلة عليه، بخمس ما يتم تحصينه من الجباية، تشجيعا لزعمانها لبعملوا على حض قبائلها على موالاة الدولة الأيوبية. وليتحمسوا للجباية من القبائل الأخرى. ويشير المصدر نفسه إلى وجود ضرببة على التجارة لكنه لا يحدد مقدارها، وإنما يتحدث عن زكاة سنوبة على التجارة (نفسه، 2/ 92). ومصدر آخر للجباية حين ينوي الإمام التجبيش لخوض معركة كبيرة لا تتوفر لديه مصادر تمويلها، حيث يجمع القبائل ويطلب منهم دفع مبلغ من المال والمؤن، إلى جانب حشد الرجال بأسلحتهم لحرب الأيوبيين، مستثيرا فيهم حمية العرب في مواجهة العجم (سيرة عبدالله بن حمزة، 2/176 - 177). ومصدر آخر للجباية غير المباشرة عن المربق «الضيفة»، أي تحمل نفقات الإمام ومرافقيه من حاشية ومقائلين حين حلوله بين القبائل (نفسه، 2/92). وقد كان هذا العب، من الكلفة بحيث كانت مناطق تتمرد نجب الحلوله فيها، كما حدث في صعدة حين وصل الشريف المؤيد السليماني من تهامة إمرافقيه، فأمر الإمام أهل صعدة باستضافته ومرافقيه في منازلهم حتى كادت المعركة المللع لذلك. وحدث الأمر نفسه حين وصل أحد قادة الجند الأيوبي وإسمه هلدرلي متمردا على الأيوبيين ومنضما إلى الإمام الذي أمر باستضافته وجنوده وتحمل كل الهمَّاتهم (نفسه). وكانت هذه الظاهرة من الإنساع حتى أثارت جدلًا وصلتنا بعض أخباره. ونستتنتج من ذلك أنها لم تكن محدودة بل عامة يفرضها كل من يتولى مهمة الدولة. فقد وجه إلى الإمام سؤال يقول اهل يجوز للمصدق (من يخرج لتحديد مقدار الزكاة أو الصدقة أو جابيها) أو الجندي (الذي يذهب في مهمة من الدولة أو يكلف ﴿ حَصَارَ شَخْصَ مَا إِلَى الْإِمَامِ أَوْ إِلَى أَحِدُ وَلَاتُهُ ۚ أَوْ الْوَالَى ۚ إِكْرَاهُ النَّاس على الضيفة؟ والدكر السائل أن الإمام الهادي قد نهي عن ضيفة المصدق على سبيل الإكراه والإختيار مها. ويطلب السائل دليلا على ذلك من سير الأثمة. ومع أن عبدالله بن حمزة يجيب والنهى عن الضيفة فإنه يضيف أن والإمام إذا جاز له أخذ الأموال لصلاح الأمة إكراها. الهـ.وا، كان ذلك ضيفة أو مالا . . . وإذا رأى الإمام المتع من ذلك فله أن يفعل . . .

وإذا نزل الحاكم (القاصي الشرعي) بالذن عله أن يمتنع عن ضعه؛ الجميع أو أن بقرص الضيفة على الجميع. ولا يجوز له أن يقبل ضيافة أحد الخصمين البل يساوي بينهما الكل حال من قول وفعال، ويستوي فيه المنصوب (الحاكم المعين من الدولة) و المنصوب (الحاكم المحلي على سبيل التراضي). وإذا كانت الضيفة حراما وأذن الإاللوائة (أجوبة، ق 222 - 223).

ومما كان يتم نهبه الفضة التي يستخرجها من كانوا يسمون نهم الجبل من الأعنى بالقرب من حريب. وكانت تنهب لا من المناجم فحسب، بل ومن بيوت العامل باستخراجها، ومن منازل غيرهم من السكان (سيرة عبدالله بن حمزة، 2/45، 158) ولا يحدد النص ما إذا كان رجال قبائل انهم الجبل هم الذين يستخرجون الدد انفسهم أم أن المنتجين كانوا حرفيين يتمتعون بحماية القبائل مقابل مبالغ ندفع لهم الدا الحماية.

ولم يكن ما يجبى باسم الزكاة يقتصر على الحد الشرعي، بل كان يتم تجاوزه مده باعتراف سيرة الإمام عبدالله بن حمزة. فهي تورد اعتراض محمد بن نشوان الحمد على استلام الإمام من أهل الظاهر ما يزيد على عشر أموالهم، فهذه السيرة تحدد مدال الزيادة بأنه عشرا ثانيا غرضه الصرف على المحاربين، لأن الإكراه على دفع أمرن ممكن بينما لا يمكن الإكراه على \*الجهاد\*(ق 2/ 105). إلا أن الشكوى ترددت من الشمن من جهة، من أن ما يطلب منهم دفعه يزيد بكثير عن الزكاة المنصوص عليما الشريعة الإسلامية. فأحد أنصار الإمام يسأل \*عمن أخذ أكثر من الزكاة الوبلحق (١١٠٠) من المعونة، و اللآحق (المبالغ الإضافية)، وهي على الرعية في أكثر الأوقات أن الخرص [ تقدير الزكاة ] في أجابه الإمام أن الدفع فلا بد أن يضر الرعية، بحم، المشق عليها، والتكليف شاق لا إشكال فيها، بمعنى أن التكليف شاق ولكن دفعه المشق عليها، والتكليف شاق لا إشكال فيها، بمعنى أن التكليف شاق ولكن دفعه الجهاء (229).

وينقل عن المطرفية شدة إنكارهم عليه لمطالبته لمن يخضعون لحكمه بما من المؤلفة قائلين قمن أين يجوز له (أخذ ما يزيد عن الزكاة) وهذا كتاب الأحكام (من المهادي يحيى بن الحسين يحدد الزكاة) فيما سقت السماء العشر، وفي سقي المرافق والنوازع نصف العشر، وفي الخمس من الإبل شاة، وعدوا الفرائض (الرسالة الم المهاد).

وشكل آخر من أشكال الجباية بتمثل في المفاولة مع أشخاص معينين 🕟 👀

إمهمم مبالغ محددة، وفقا لقدرتهم على حمعها، من حيث نفوذهم القبلي أو الإجتماعي المحلى، ويزيد تكليف الإمام الهم بجمعها من اكتساب ما يجبونه لأنفسهم، واكتساب الهوذهم المحلي طابعا اشرعياه. وهي أسهل طرق الإمام لجمع الجباية، لأنها تستند إلى اله وذ محلى قادر على الجباية دون عناء كبير، ولكنها مصدر من مصادر إفقار السكان، الن الجابي يتخذها سبيلا لفرض المزيد من الجباية بغرض الإستفادة الشخصية. وهكذا اللافر جهود الوجاهات المحلية مع جهود الدولة، لفرض مزيد من الجبايات التي ، تفيد منها الطرفان. وتشير سيرة عبدالله بن حمزة إلى مثال آخر للجباية، حين يهم الرمام بالتوجه إلى منطقة ما فيخاف أهل تلك المناطق أن يغشاهم بمن معه من الحاشية المسكر المحاربين، وحينها إما أن يتحملوا أعباء استضافتهم بتوفير المأكل والمشرب واسائل الراحة في دورهم، وإما أن يواجهوهم بالحرب بما تحمل من خسائر في الأرواح والممتلكات. وحينها يرسلون من يتوسط لهم لدى الإمام على أن يدفعوا مبلغا المعاوعا من المال مقابل تجنيبهم أعباء الإستضافة أوالحرب (2/ 96). ومثال آخر تورده ال رة حين أراد الإمام التوجه لحرب قبائل الجوف قبل حصاد الزرع، حين كان نضج المار لم يكتمل بعد، فخافوا على زرعهم من أن تلتهمه خيول عسكره، أو أن تدوسه وافرها. لذلك صالحوه على دفع ثلاثة آلاف دينار حفاظا على زرعهم (2/ 153). المائر المؤرخ يحيى بن الحسين بن القاسم أن الإمام عبدالله بن حمزة عأول من أسس الدرائب والقبالات من الأثمة (إنباء الزمن، 69، 330 - 331). ومع أن تسمية اللابالات، عند هذا المؤرخ تنفق مع التسمية التي نجدها في نص كتبه عبدالله بن حمزة المعه، فإن سيرة هذا الإمام تسميها قطع (بضم القاف) أو مفردها اقطعة التسمية الدال، والقطعة مستعملتان شعبيا في اليمن حتى الآن. إلا أن أسلوب القطعة والقبال المراك في اليمن قبل عبدالله بن حمزة وقبل قدوم الأبوبيين إليها. وقد اشتهرت في الله السليحيين. وأبرز مثال على ذلك تولية الزريعيين على عدن مقابل مبلغ مقطوع العلمة أو قبال) من المال يدفع سنويا إلى الملك الصليحي. وهو من هذا الوجه مخالف ا ١١ ارض الزكاة حسب غلة المحصول أو العدد الحقيقي لنصاب الحيوانات التي تجب ا الزكاة إلخ، وليس على سبيل التعهد المسبق الذي يعطى للمتعهد حق جباية ما الله من مبالغ مقابل الوفاء بالمبلغ الذي التزم به. وقد استخدم الإمام عبدالله بن حمزة الرب القبالات لفرض الضرائب على الأسواق وعلى التجارة فيها، وعلى ما يصل ا إا من بضائع يسميها اجلائب، وكذلك على االصناعات، الحرفية (أجوبة، 220).

ومن مصادر الجباية أيضا خمس استخراج الملح من مارب. لكن الإمام لم يكن

يحصل على هذه الضريبة بالنظام، بل كان حصوله عليها يعتمد على قوة دولته وقدرتها على فرض سلطته على تلك المنطقة، ومن صناعة الإستخراج التي كان يحصل منها على بعض الجباية آلذاك استخراج الحديد من رغاقة في خولان الشام (السمط الغالي الثمن، 121). ومع أن سيرة عبدالله بن حمزة تجعل من فضائله استخراج الحديد من هذه المنطقة، فإن هذا الخام كان يستخرج منها منذ ما قبل الإسلام، حين بتوه، الإستقرار الذي يسمح للعاملين في هذه المهنة بممارسة عملهم في أمان، ويوفر نها السوق لتسويق منتجاتهم (سيرة عبدالله بن حمزة، 2/12). وقد جعل الأبوبيوب الإستيلاء على منطقة استخراج الحديد من أولوباتهم عند النوجه إلى صعدة، وكاد الإستيلاء على منطقة استخراج الحديد المستخرج من رغافة في كل اتفاق هدنة أو صاحر السمط الغالي، 102، غاية الأماني، 1/393، العسجد المسبوك، 181).

ومن مصادر دخل الإمام ما يسميه العقائب المعنى العقوبات المالية التي يفرضه على من يحكم عليهم يسبب ارتكاب ما يسميها «الخطايا». وقد اعترض عليه بعد المعترضين في صورة سؤال يقول إن هذه العقوبات الكثيرة يتم استيفاؤها دون أن يحفل المظلوم الذي وقع الخطأ في حقه، أو الذي هو أساس الدعوى، بالإنصاف. إذ ك... الإمام العقوبة المالية ولا يحظي المتضور بشيء يعوضه عن الضور المادي أو المعد الذي لحق بد. وكان رد الإمام على هذا السؤال بأن هذا لا يجوز، ثم يستدرك مداء عن دولته قائلًا إنه قد يقع اقبي الدولة النبوية (أية دولة يحكمها نبي) من المعاصي ١٠٠٠ أعظم من هذا، وكذلك في عصر التبي (ص) وأيام على (أجوبة، نفسه، 224 - ١١٢٠ -وهو بهذا الجواب يحمل الولاة المسئولية، ويهون من أمر هذه الجبايات باعتباره 🐪 مألوفا وإن كانت غير شرعية من حيث المبدأ. إلا أنه في مكان آخر يعترف بنحاب ، قائلًا الفقد جوزنا العقوبة بالمال ((سيرة عبدالله بن حمزة، 2/ 105). ويود على المدار محمد بن نشوان في هذا الخصوص بالقول ؛فأكثر ما يعتقد الإنسان في صاحبه أنه علما . في الإجتهاد، والخطأ فيه لا يوجب صوء الولاية، ولا التبري ولا العداوة(الفسه، ١٠٠١) - 106)، بمعنى أن الإمام بفرضه عقوبات مالية يكون في أسوأ الأحوال قد أحدًا ﴿ الإجتهاد، والخطأ فيه ليس مقيولا فحسب، با وعليه أجر واحد مقالا أجربر الله ال الإجتهاد المصيب،

ومن مصادر الجباية ما كان الإمام يحصل عليه ممن يطلبون نصرته تهم في ١٥٠١٠ قبلية محلية حول أراض متنازع عليها. ومن أمثلة ذلك ما تورد سيرته من اختلاف -قبليين، هما ينو برار وينو يطين، حول ملكية حصن مبين حجة والأراضي التي . . . . فيها، فاستعان بنو برار بالأمير يحيى بن الإمام أحمد بن سليمان، واستعان بنو بطين بالإمام عبدالله بن حمزة الذي رفض تجييش القبائل لنصرتهم قبل أن يجمعوا مالا يكفي لنمويل هذه العملية ويزيد. وحين جمعوا مبالغ نقدية ومؤن عبنية كافية تحرك لنصرتهم (نفسه، 2/88).

155

#### القصل السابع

# الإمام عبدالله بن حمزة والمطرفية (583 مجرية/ 1187م - 614 مجرية / 1217م)

#### عبدالله بن حمزة:

يعود نسب عبدالله بن حمزة إلى عبدالله بن الحسين، أخي الإمام الهادي إلى أنه، يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي (نسبه الكامل: عبدالله، بن حمزة، بن سليمان حمزة، بن علي، بن حمزة، بن ابي هاشم الحسن، بن عبدالرحمن، بن يحيى، ساالله، بن الحسين، بن الفاسم، بن إبراهيم)، وببدو أن جده عبدالله بن الحسيد، شارك الهادي لمعنس الوقت في حروبه الإقامة دولته، وتثبيت سلطته في اليمن المنازلة الهادي، مما يعني أن مشاركته للهادي كانت محدودة، ولعا اليمن اليمن المنازلة الم يشارك الا هو والا أو لاده فيما تلى من معارك وأحداث، سواء في الهادي نقسه أم بعد ممائه.

وأول من قدم من أجداد عبدالله بن حمزة إلى اليمن من جديد هو أبو ه الحسن بن عبدالرحمن، الذي نحد أول خبر عنه في اليمن سنة 418 هجربة / حبث نلفاء ملتحقا بابن أبي الفتوح، أحد الزعامات القبلية في خولان العالمية على نفوذ هذا الزعيم القبلي ليعلن إمامته. لكي في تستجب له مما اضطره إلى الإنزواء في ناعظ بالفرب من ريادة، والإكتفاء بده محلي يعمل بالتدريس في المسجد حتى توفي سنة 433 هجربة / 1041(1042)ه حاول بنه حمزة بن أبي هاشم أن يواصل مشروعه السياسي، إذ خرج مستفلا بده جمع القبائل لمحاربة الصليحيين، وتؤكد التواريخ أن القبائل تحركت نفتان المسعزل عنه، لكنها في مرحلة من هذا الصراع بعد أن منيت بهوائم متنالية السابسينية لهوائم متنالية السابسينية لهوائم متنالية السابسينية لهوائم متنالية السابسينية لهوائم متنالية المابيعين بعد أن منيت بهوائم متنالية السابسينية لهوئ مجربة إلى عد نفسه محتسبا لم يبلغ بعد درجة الإمامة، ولا يده الم يعلن نفسه إماما، بل عد نفسه محتسبا لم يبلغ بعد درجة الإمامة، ولا يده ا

حقق خلال تلك الفترة كثيرا من النجاح، إذ لم يصلنا من أخباره سوى القليل، حتى قتل في معركة مع الصليحيين سنة 459 هجرية / 1067م في وادي المنوى (في أوحب حليا). ومنذ تلك المعركة لم يخرج أحد من هذه العائلة مدعيا الإمامة أو محتسبا، حتى خروج عبدالله بن حمزة سنة 583 هجرية / 1187م. كما أن الحمزات قد تحركوا حق الشمال الشرقي حيث نجد هذا الإمام مقيما في الجوف، على الرغم من أنه ولد بجبل عيشان، في الظاهر، وخلال تلك الفترة كانت الأنظار تتجه عادة نحو صعدة، باعتبارها مثوى الإمام الهادي، ومسكن أحفاده، وموثل تراثه، وكل من ادعى الإمامة إما العيانيون أن يخطى بثأييدهم الضروري ودعمهم المستمر، وقد جرب العيانيون أن يخرجوا بالإمامة من آل الهادي إلى آل محمد بن القاسم بن إبراهيم الوسي فواجهوا معارضة مستمرة من آل الهادي، الذين عدوا ذلك تعديا على حقوقهم الدينية والدنيوية الموروثة بحكم التاريخ والنسب. ولذلك نظروا إلى خروج الإمام أحمد بن ولو لم يلق تأييدهم جميعا، لأن القاعدة النظرية تجعلها حقا لكل من يعلن دعوته مهم.

وجاء عبدالله بن حمزة ليعيد إخراج الإمامة من آل الهادي. فهو قد نشأ في الظاهر والجوف، ووقع تحت تأثير أساتذة يقيمون في هجرة حوث، وهي الهجرة التي أثرت قبله في الإمام أحمد بن سليمان أيضاء

ولا يتوفر الكثير من المعلومات التي تسمح بمعرفة أخبار البيئة العائدة والإجتماعية التي نشأ فيها، ومعرفة الفلروف التي أحاطت بتلك النشأة. لكند بحد بعص الأخبر المرضية التي تسمح بشيء من التعرف على تلك الظروف. فهو يتحدث في (شرح الرسالة الناصحة) عن عادة (العقيقة)، وهي الإحتفال بختان المولود الذكر، في أسرت لمبقول إن أسرته كانت تذبح في هذه المناصبة كبشا أو كبشين في اليوم السبع لمبلاد العلفل الذكر، وتفصل الذبيحة بحيث لا تكسر عظامها، ثم يدعى جماعة من الناس الملهم الجيران والأقارب والوجهاء، ويحلق شعر المولود في ذلك اليوم، ويتصدق والد العلقل بوزن هذا الشعر ذهبا أو فضة، على قدر استطاعته، وهذه سنة سنها النبي (ص) منذ ختان الحسن والحسين. كسا يصف عادة أخرى ذات أصل جاهلي هي وضع النمائم في عنق المولود ويدبه ورحليه امن خيرط وهنات يختلف العرب فيها، يزعمون أن بها تمام حياة المولود. أما نحل فنحمل تسائم أولادن شيئا من أسماء وبنا الشرح الرسالة الناصحة، وإلى المهاء من خلال المائمة عن خلال المائمة عن خلال الناصحة، وإلى المائمة من خلال المائمة عنه أله المائمة من خلال المائمة عنه أله المائمة من خلال المائمة عنه المائمة من خلال المائمة من خلال المائمة المنائمة عنه المائمة من خلال المائمة من خلال المائمة المائمة المائمة المائمة من خلال المائمة المائمة المائمة المائمة المائمة من خلال المائمة الما

الحماظ عليها وتعبير محتماها وهذه انتمائم مرتبطة نعاده شدها ما نعط عند بلوخ الحاء بحيث تعلن عن بلوغ الطفل سن المسئولية والرجولة. لكنها في أسرة عبدالله بن حماء وأمثالها مرتبطة باعتمار العمامة التي يصفها بأنها خاصة بأهل البيت وأهل الرفعة ما العرب (نفسه).

ويبدو أنه قد أعد منذ صباه الباكر، وقبل أن يعتمر العمامة، إعدادا صارما في بنه محافظة على تقاليدها الخاصة بها في الوسط القبلي البدوي الذي تعيش فيه. فهو يقول عن طفولته إنه لم يشتغل خلالها قط بما يلهي، وإنما اشتغل ابما عليه الصالحون م أهله من عبادة وخيفة، لما يشاهد من خيفتهم!(نقسه، 121 – 124). قال: «وقد أخبرس والدي . . . وكبار إخوتي، ونحن يومئذ أغلمة صغار، نحفظ ما نسمع، بمذهبه ودينه، وأنه الذي عليه آباؤه إلى رسول الله (ص)، ثم نهانا عن المعصية لله، وأمرنا بتوقير،، وحفظ ما يجب من حقه تعالى. ثم قال يا بني: اعرفوا ما أنتم فيه، ومن ولدكم، وما أعلم بينكم وبين أبيكم رسول الله (ص) إلا إماما سابقا، أو عبدا صالحا مقتصد ا وعلى الرغم من أن والله لم يدع الإمامة، فإنه قد زرع في أولاده بذرة الطموح إليها. والإستعداد لها، واستكمال شروطها. لكن أحدا من أولاده الآخرين لم يفعل الكئ. لتنفيذ هذه الوصية. فعلى سبيل المثال تجد ولذه يحيي بن حمزة لا يتمتع بمسم.. ثقافي يميره عن غيره من المحاربين، وإن كان محاربا شديد الشكيمة، وفارسا خاس العليد من حروب أخيه وواصل خوض المعارك حتى بعد موت هذا الأخ. وو٠٠٠ عبدالله بن حمرة واصل الدرس والعمل لبلوغ الإمامة، متذكرا وصية أبيه التي بعنه عليها قائلًا افما بزال كلامه ووجهه نصب عيني إلى يومنا هذاً، أي إلى الفترة أ.. أصبح فيها إماما،

ويتحدث عما تعلمه على والده من علم الكلام فيقول الخبرني أبي تلقينا وحدًا به بجمل العدل والتوحيد، وصدق الوعد والوعيد، والنبوة، والإمامة لعلي بن أبي طابعد رسول الله (ص) بلا فضل، ولولديه الحسن والحسين بالنص، وأن الإمامة بعده. قيمن قام ودعا من أولادهما، وسار بسيرتهما، واحتذى حذوهما، كزيد بن عني ومن حذا حذوه من العترة . . . واختصت الفرقة هذه من العترة وشيعتهم بالزيدية، ١٠٠ فالأصل علي (الشافي، 2/67). وتتردد أسماء محددة أخذ عبدالله بن حمزة عنها، ١٠٠ أن كان قد تكون التكوين العقائدي الشيعي الأولي على أسرته وبالأخص والده. ١٠٠ النقل إلى صعدة لاستكمال تكوينه العلمي استعدادا لإعلان الإمامة. وممن أخذ على زعيما آل الهادي في منطقة صعدة أحمد بن يحيى بن يحيى وأخوه محمد. كما أما

على محمد بن أحمد بن الوابد الأنف، من متكلمي الزيدية في حوث وصعدة وأحد من أخذوا على القاضي جعفر ، أخد أيضا على تلميذ اخر لجعفر هو الحسن بن محمد بن الحسن الرصاص، من حوث أيضا، وهو الذي شجعه على تأليف أول مؤلفاته بعنوان (الجوهرة الشفافة في الرد على الرسالة الطوافة) في الجدل الكلامي والسياسي، وله قصائد في مدح هذا الأستاذ لعله تعلم بها قرض الشعر.

وقد أخذ فيما بعد توليه الإمامة عن كثيرين. لكن ينبغي إيراد الملاحظات التالية: 1- أن الكثير من الكتب الني كونت وعيه الوجودي والعقائدي تعود إلى أصلبن المثقيان في بؤرة واحدة:

(أ) كتب علم الكلام المعتزلي لمدرسة البصرة الجبائية (نسبة إلى أبي على الحدائي وابنه أبي هاشم) بعد أن اندمجت بالزيدية.

(ب) أخبار شيعية متداولة في أوساط زيدية العراق وطبرستان وقد أضيفت إلى ما
 عند زيدية اليمن من أخبار تعلي من مكانة أهل البيت وتعطي لهم الحق في الإمامة

2- أن عبدالله بن حسزة وقد ورث المحادلات التي فجرها القاضي جعفر مع الفرق المختلفة ويخاصة المطرفية، وجد نفسه بحاجة إنى مراجع أخرى لمجادلة غير الزيدية، فانجه عند ما تولى الإمامة إلى الفقيه على بن الحسين الأكوع وأمثاله من الفقهاء ليأخد على بعض كتب السنة كالبخاري وغيره.

3- ثراث الفقه الزيدي في اليمن وطبرستان، بالإضافة إلى كتب الفقه الحنفي المتداولة في عصره مثل أمالي السمان.

وينبغي ملاحظة أن حركة الإتصال بين البمن والعراق وطبرستان قد تراصلت عبر مكة. بل إن الإمام قد أرسل بعض من يحمل دعوته إلى تلك المناطق.

وقد أتاحث الفترة التي انقضت ما بين موت الإمام المتوكل أحمد بن سليمان سنه 500 هجرية / 1111م، وقيام عبدالله بن حمزة لأول مرة سنة 583 هجرية / 1187م، المراسة أمام المطرفية كي تسارس معتقداتها، وتوسع من نفوذها وتأثيرها، دون أن مد ملدم بصعوبات كبيرة تضعها أمام أزمة على الصعيدين النظري والعسلي، فعلى السعيد النظري لم تسجل المطرفية حتى تلك اللحظة، على ما يبدو من المؤشرات التي السعيد النظرة بها كتب التاريخ، قطيعة كاملة مع نظرية الإمامة الزيدية التي تحصر الإمامة في حالة الحسن والحسين، وعلى الصعيد العملي لم تجد نفسها خلال تلك الفترة في حالة الماسخ صارخ مع إمام بمثل الدوسة الرسعية للإمامة الزيدية، هذه الزيدية التي تعد

المطرفية نفسها خبر من بمثانها، صحرح أنه بعد موت الإمام أحما بن سليمان أعلن ابنه بحين نفسه محنسبا للقيام محل أبيه، في انتظار الحصول على دعم الفيائل ليعلن نفسه إماما، لكنه لم يستطع الخروج بنفوذه الضعيف إلى أبعد من جماعات قليلة من قبائل خولان الشام، فظل يتنقل في نواحي صعدة في حين ظل نفوذ أل الهادي بين قبائلها راسخا، وكان السلاطين آل حاتم في صنعاء ما يزالون هم من يتصدى للأيوبيين بعد وصولهم إلى اليمن بعد موت أحمد بن سليمان بثلاث سنوات.

### بداية الصلة بالمطرفية - بداية الخلاف:

ويوجد ما يشير إلى أن العلاقة بين عبدالله بن حمزة والمطرفية في مطلع دعونه ولفترة ليست قصيرة من توليه الإمامة كانت حسنة. ولعلهم رغبوا في وجود جهة لها شرعية دينية وقدرة عملية على حشد المقاتلين لمقاومة الأيوبيين. وتشير المراجع إلى أنهم خرجوا من وقش وغيرها ملتفين من حول الشريف العفيف بن محمد بن مفصل الماهب بالمنتصر، وكان يقيم بينهم في وقش وقريب منهم في معتقداته، الذي أعلى نفسه محنسبا وليس إماما، لقتال الأيوبيين. لكنه لم يلق تجاويا كبيرا من القبائل، في حين كان السلاطين من آل حائم في صنعاء ما يزائون يتمتعون بنقوذ قوي في مناطم واسعة، تمتد من حول صنعاء وإلى شمالها والشمال الغربي، ولهم علاقات حسنه بقبائل جنب في المنطقة الواقعة بين ذمار وسمارة.

ويقول عبدالله بن حمزة نفسه عن المطرفية «كنا تحملهم على الصلاحة (أجوبة، و ويقول عبدالله بن حمزة نفسه عن التفافهم من حوله، ومناصرته عند قيامه على الرغم و أنه فيما بعد، عند اختلافه معهم، نسب نصوصا إلى الإمام أحمد بن سليمان تكفره، وتخرجهم من ملة الإسلام، وتجعل دارهم دار حرب. بل إنه يقول عن بعض مناه وجودهم مثل شبام والمصانع أنها أظهرت طاعته لمدة ستة عشر سنة، قبل أن يحده السلاح في وجهه عندما هاجمهم عسكره سنة 610 هجرية / 1213(1214)م (نفسه). إذ أن المطرفية وفقا لتقاليدهم العلمية لا يملون من الجدل والمناظرة فيما بينهم وما الاخرين، في سبيل معرفة الوجه الصحيح لفهم كتاب الله والأحاديث النبوية وأفود الأثمة. وذلك ما جعلهم يشكلون بذور معارضة سياسية دائمة. فسلطة الإمامة فيسوى ملكية أوتوقراطية تنطلب من أنباعها الخضوع التام لما يراه الإمام، ولما يند و دون أي اعتراض. وحثى حين يكون هناك اعتراضات وجيهة على موقف أو فعل وماء الإمام، فإن توصيله إليه ينبغي أن بتخذ صورة سؤال أو طلب فتوى لا يظهر مه أ

امتراض أو تحدي لسلطته المعلقه والدائمة مدى الحياة. وهدا ما لا تصله المعلوقية وما سيشكل بذور الخلاف بينها وبين أي إمام. لكنها من حيث بنيتها البشرية تنكون من المهاء ومتعلمين يبدون مواقف نظرية دون أن يكونوا مستعدين لخوض المعارك والمشاركة في القتال، سواء أكانوا مؤيدين أم معارضين، فتأثيرهم الروحي والدعائي در، لكن قدرتهم على الحشد وقيادة المعارك محدودة.

ويبدو أن أحد مواضيع الخلاف بينهم وبين الإمام عبدالله بن حمزة كان التحالف اللها تم لبعض الوقت بينه وبين السلاطين آل حاتم. فقد بدأ إمامته سنة 583 هجرية / /١١١١م في هجرة دار معين، في صعدة حيث كان يدرس، وخرج إلى عفار، إلى الممال الغربي من صنعاه، لكنه تعرض لهزيمة تخلى بعدها رجال القبائل عنه مما السعاره إلى العودة إلى براقش في الجوف، والتخلي مؤقتًا عن مشروعه السياسي. ولما الله ملاطين أل حاتم مع الأيوبيين بإلغاء اتفاق الصلح بين الجانبين، لجأ السلاطين إلى الإمام وشجعوه على القيام، ووعدوه المساعدة المالية وحشد القبائل الموالية لهم الماسرته، واشترطوا أن يبقى على المناطق الخاضعة لهم تحت سيطرتهم. فقد غير ود الأيوبيين في اليمن من طبيعة الصراع، وجعل البقاء في الحكم معركة دائمة ا اء من نظافر جميع الجهود لمواصلتها ناهيك عن كسبها. وعلى الرغم من عدم وجود رام مطرفية تسجل مواقفهم من هذا التحالف القائم على تبادل المنافع، مما يعني الله المطرفية عليه، فإننا نجد في أعمال عبدالله بن حمزة نفسه ما يدل على هذا الماال. فهو يجيب عن سؤال بصورة استنكار حول موضوع السلطان إذا كان يأخذ ﴿ الرَّحِيةُ مَا لَا يَجُوزُ (مِن الجبايات والإختلاسات) ورجع إلى طاعة الإمام فأقره على ا أبي بده، وأجاز له أن يقبض له منهم ما أمره به، بنية الجهاد في سبيل الله، وبقي الى السرفه ولم يجاهد. هل يجوز للإمام أن يقره على ذلك، فما الحجة عليه من الما أو سنة أو سير الأثمة ١٤. وقد جاءت إجابة عبدالله بن حمزة عن هذا السؤال ا ( أن لا يمكن أن تقنع المطرفية في تشددها في موضوع الإمتيازات الموروثة أو · · سبة بالقوة والتسلط. فقد أجاب قائلًا !إن الإمام ناظر في صلاح الدين والأمة. الله السلطان، ورأى من الصلاح إقراره على ما في يده جاز ذلك. لأن له أن المال، سراء كان من بيت المال أو مما في أيدي الرعية (أي يطلق يده في أموال ا ,)، لا فرق. وشرط الجهاد يلزم الإمام، فإن فرط الناس فيه فالجرم عليهم. وإذا ا السلطان بالجهاد؛ فهذا لا يمنع إقراره على ما تحت يده، لأن «التآلف يكون - ، ن، إما لنصرة المتآلف للمسلمين، وإما للفع شره عنهم. فإذا حصل أحد

الوجهين أجزى في جواز التآلف. وأما التحكم في الحجة (طلب الحجة) أنها تكون على الكتاب أو السنة أو من سير الأئمة ... فهذا أمر لا يلزم في باب العلم ... لأن الأصام من الكتاب والسنة أن الله جعل للإمام ولاية عامة على الكل في المال والنفس، وللوأ من الكتاب والسنة أن الله جعل للإمام ولاية عامة على الكل في المال والنفس، وللوأ أن يتحرى المصالحة (نفسه، 218). وهذا الموقف السياسي (التكتريج إذا جاز القول الذي يتخذه عبدالله بن حمزة من السلطات القبلية التقليدية الممسكة بالحكم في مناطقها، أمر لا تستطيع المطرفية قبوله. فالإمام يهتم بما يضمن له النصرة والمساسليسط سلطته، في حين تهتم المطرفية بالأصول النظرية لمثل هذه المواقف. ذلك لا رجال المطرفية لم يهاجروا من مساكنهم ويلتحقوا بالهجر إلا هربا من مثل هذا الده المنفعي للإسلام بقصد السبطرة السياسية. وإقدام الإمام على هذه التحالفات بالإمامة إلى مستوى غيرها من السلطات التي لا شرعية لها سوى الغلبة.

وبمجيء الأيوبيين إلى اليمن ظهر عامل جديد من عوامل الإختلاف بين المصر ٠٠ وعبدالله بن حمزة. ويبدو من كل ما بأيدينا من مراجع عن تلك الفترة أن هذا لنام استطاع بنحالفاته مع بعض الزعامات القبلية والإقطاعية المحلية، وبدعوته رجال لـ . إلى القتال، أن يبغي على نار المقاومة مشتعلة، لكنه لم يستطع أن ينظم مقاومة ١٠٠٠ وقادرة على تنسبق أعمال المقاومة المتنائرة في أماكن مختلفة في عمل متكامر . ... بتحقيق الإنتصار على الأيوبيين وإخراجهم من اليمن. فلم يستطع سوي نغب. القبائل إلى النسرد بغرض النهب، من خلال أعمال متناثرة تقوم بها تلك القبائل ما كانت القبائل تشعل التمردات ثم ما تلبث أن تعود إلى مصالحة الأيوبيس م بعض العطاء المالي، ثم تعود للقنال معهم في مناطن أخرى للحصول على منه 🕟 🔻 وللإستفادة مما تبيحه الحرب من نهب باسم الغنيمة. بل إن يعض القبائل مثل . وبني شهاب ومرهبة كالت في الغالب مقاتلة في صفوف الأيوبيين. وقا. جعا 💎 💮 السواقف المنذبذبة سلطة الإمام ضعيفة ومحدودة الإنساع في أغلب الأوقات -عبدالله بن حمزة، مثل غيره من الأثمة والسلاطين، يعتمه على المقاتل أ حشدهم بواسطة المشائخ المحليين، أو من المقاتلين الملتحقين فرديا بالإدام . القبائل المقاتلة تعتاد استلام مرتبات شهرية حال القتال، مما اضطر الإمام!. اتباع السهوذج الأيوبي في وجود جند متفرغ للفتال مفابل مرتبات شهرية كاءا السمان بعض الجند المتمرد على الأبوبيين. وحاول ذلك مع رجال القبائل حين كاء 🕒 🖳 محمد بن إبراهيم الحسري بحمع مجاربين من الجوف بدفع لهم مرتبات شهد م. الله ليكونوا جاهزين عند ما تدعو الحاجة. وقد وجدها تجربة مكلفة ماليا وتدءو المعام

غبائل وتمرداتها. ولأن الإمامة بسلطتها الإسمية على قبائل مقاتلة لا تملك إمكانات دفع مرتبات لجيش كبير من المتفرغين للقتال، لم تنجح التجربة. وعاد الإمام إلى الأساليب التي اتبعها الأئمة من قبله.

وقد أدت هذه الحالة غير المستقرة إلى جعل مقاومة الإمام للأيوبيين تتسم بالتذبذب، من حيث أن كل معركة تحتاج إلى انتظار طويل لمراسلة الزعامات القبلية المحلية والإتفاق معها على عدد المقاتلين، وأسلوب تمويلهم وحشدهم، مما يستغرق وقتا طويلا، وفي حالات لا تستطيع أو لا ترغب تلك الزعامات في مساعدته لانهماكها في حروبها الخاصة، أو لانشغالها بالزراعة أو الرعي. ولا تتحمس للقتال إلا في حال مجوم الأيوبيين على مناطقها، وفي هذه الحالة لا تحتاج إلى أوامر من الإمام لمباشرة الحرب، يل تنهمك بالقتال مباشرة دفاعا عن مناطقها ومصالحها وممتلكاتها. ولا يأتي الإمام إلا ليضفي على هذه المقاومة التلقائية طابعا رسميا في إطار مشروعه السياسي. الإمام إلا ليضفي على هذه المقاومة التلقائية طابعا رسميا في إطار مشروعه السياسي. وفي مثل هذه الظروف غير المستقرة كثيرا ما كان الإمام يضطر إلى عقد هدنات طويلة أو قصيرة، وفي بعض الحالات بشروط جائرة لصالح الأيوبيين، وغير مقبولة من وجهة المرا المطرفية .

وعلى ذلك نظر رجال المطرفية إليه باعتباره طالبا للملك أو السلطة. ويبدو أنهم لم خذوا موقف المعارضة إلا بعد المتابعة لسيرته ليتبينوا أنه لا يسير على الطريقة التي ون لزوم أن يسير عليها الإمام. فهو يقول عنهم اساروا بعد كل إمام قائم من يوم الهور بدعتهم، بأنهم بأتونه في أول ظهوره، فيبايعونه، ويظهرون اتباع إمامته، حتى إذا الله مدته رفضوه، وأظهروا للعوام جواز معصيته والخواص جواز البراءة منه. وقالوا الد كنا اعتقدنا وصدقنا إلى أن بدت لنا أشياء أنكرناها فترقفنا تورعا ودينا، فيصدقهم الهم الراسالة الهادية، مخطوطة، ق 167).

ومما أخذته المطرفية عليه في ابتداء قيامه بأمر الإمامة صغر سنه، إذ كان عمره عنك المان إمامته النتين وعشرين سنة. وأخذت عليه كذلك قصر مدة تحصيله العلمي. فقد المح أحدهم قائلا لاوكم عسى أن يفهم عبدالله بن حمزة في مدة قريبة (قصيرة) وهو المث السن، وشيوخنا قد تولت عليهم السنون الكثيرة، وعدد منهم أشخاصا فجعل النث السن، وشيوخنا قد تولت عليهم السنون الكثيرة، وعدد منهم أشخاصا فجعل ان حجة (شرح الرسالة الناصحة، 125). ذلك لأن المطرفية يجعلون طريق العلم المحل وقت المحلم وطريق الفضل العمل. والإكتساب والعمل يحتاجان إلى مثابرة وجاد ووقت الالت صدق النية من جهة، وإثبات القدرة على جهاد النفس والتبحر في العلم من جهة المنابق من جهة وقد كانوا صادقين مع أنفسهم إد حاولوا أن يطبقوا ما يعتقدونه على أنفسهم.

فحتى خصمهم عبدالله بن حمزة، وهو مرجعنا الوحيد عن المطرفية في فترة إماء. (حيث لم يبق إلى عصرنا أي أثر من آنارهم يتحدث عن تلك الفئرة سوى ما كخصومهم)، يصفهم بأنهم كانوا منقطعين للعبادة والطاعة لله في هجرهم، لباسه، الصوف، ويسود حياتهم التقشف والزهد. يكثرون من صوم النهار، وقبام الليل للعباد قائمين بالوعظ والدرس، والدعوة إلى الصلاح وإلى الأخلاق الحميدة، والعطف الفقراء والمحتاجين، يظيلون الركوع في صلاتهم، ويكثرون من أعسال العباد ويخفضون أصواتهم خشوعا وتواضعا (نفسه، 104). وفي مكان آخر يصفهم كلامهم حلو في مسامع الناس، ويصف بعض مشائخهم بأنه يلبس جلود الفسيخاطب الناس في لين ولطف، معتمرا عمامة على الراس، مظهرا اغتمامه مدع بعض مرابطه بن سوء التصرف، مبديا عدم رضاه عما يسود في عصره (نفسه، 64). وليان يحذر عبدالله بن حمزة الناس من الإغترار بهم، ويرى أنهم بهذا المظهر وبهذه الصد أكثر قربا إلى قنوب الناس، وأنفذ تأثيرا، وأشد خطرا عليه. وهم لا يكتفون بالإبه، هم أنفسهم في أعمال الصلاح فحسب، بل ويجعلون ذلك حقيقة الدين الإسلامي لا يقاضل بين إنسان وآخر إلا بالعمل، إذ لا فضل ابتداءا.

### الخلاف حول الشرف الخلاف حول الإمامة "باب الفتنة":

ويقود الصراع حول دحضهم لأي فضل البتها، أي دون عمل بده. الفضل، إلى الجدل حول مكانة اأهل البيتا، ولذلك يعدهم عبدالله بن حد يرفضود فضل اأهل البيتا، ويعتج عليهم في ذلك بحديث الكساء، وهو حد أبو سعيد الخدري عن أم سلمة اأن النبي (ص) قال لفاطمة .. انتبي بزوحك قال فجاءت بهم، فألقى عليهم كساء فدكيا، ثم قال اللهم إن هؤلاء آل محمد، مسرانف صلواتك وبركانك على وعلى آل محمد، كما جعلتها على إبراهيم، إنك حميد مجيد. قالت أم سلمة فرقعت الكساء الأدخل فدفعني وفال على خيرا، وتوجد روايات مختلفة للحديث تفيد ما يقرب من هذا المعنى لد عليه مما له صلة بالصراعات السياسية بين الأحزاب الإسلامية المختلفة، ومع تتنا عليه مما له صلة بالصراعات السياسية بين الأحزاب الإسلامية المختلفة، ومع تتنا المحديث يقتصر على فاطمة وزوجها وابنيهما، مما يجعل عبدالله بن حسات، أسباب:

1- قوله إن هناك إجماعا من االأمة، على إدخالهم في هذا المعنى.

2- إجماعهم أنفسهم (ذرية الحسن والحسين) على أن هذا الحديث يشملهم.
 3- إن إخراجهم من الدخول في ما يشمله الحديث يدفع بقائله إلى الكفر والإلحاد.

ويضيف لتعميم ما خصه الحديث السابق حديثا آخر يبدو أقل ثقة من سابقه يقول إن جبريل أخبر النبي (ص) أن بني هاشم أفضل أهل المشارق والمغارب. ويحدد بدالله بن حمزة المشارق والمغارب بأنها في هذه الأرض وليس في أي مكان آخر المقول الوالأرض على التحقيق مغرب ومشرق، وقد نطق بذلك القرءان، ولأن هذا الحديث يظل عاما من حيث شموله لجميع بني هاشم وبذلك يشمل العباسيين خصوم الله بن حمزة أيضا، يخصصه بالقول اوأولاد الحسن والحسين . . أفضل بني المشم، فهم أفضل الأفضل، وخيار الخيار، وسادة السادة، وشرف الأشراف﴿نفسه، 52 53). ويؤكد ذلك نحبر شيعي آخر يقول اأهل بيتي كالنجوم، كلما أقل نجم طلع · م آخر؛ (نفسه، 58). كما ينقل عن المرشد بالله بحيى بن الحسين الجرجاني (ادعى الزمامة في الجيل وجرجان في أيام الخليفة المستظهر العباسي وكان ممن أخذ علم العلام على بعض مشائخ المعتزلة في عصره وتوفي سنة 499 هجرية / 1105م) مجموعة من الأحاديث في فضل آل البيت منها (لا ينكم حق العرب وحق أهل بيني إلا من كان المر رشده)، وآخر يقول اعن سلمان (الفارسي) أن النبي (ص) قال له ذات يدم يا الحان لا تبغضني فتكفر، فقال سلمان يا رسول الله وكيف أبغضك وبك هدانا الله من الله الله؟ فقال (ص) تبغض العرب فتبغضني). ويبدو على هذه الأخبار وكأنها تستجيب الالات الصراع بين العرب الحاكمين باسم الدولة الإسلامية أو باسم الإمامة وبين م من. ويضيف عبدالله بن حمزة خبرا يقول اعن على عن النبي (ص) أنه قال: من ا فهو العربي، ومن أبغضنا فهو العلج؛. ويفسر معنى العلج بأنه في اللغة العربية ا إن المختص بالإحمرار والبياض من العجم والنرك والروم وأمثالهم من الأجناس غير ... ة. لكنه يثنبه إلى أن أكثر الشيعة من غير العرب، ولذلك يعود ويفسر الخبر بأنه امن أبغضنا فهو مختلط الأصل أي أنه ليس ابن أبيه (نفسه، 53 - 54).

وهكذا تعددت الأخبار، وتنوعت معانيها، ولكنها تعود جميعا إلى نظام ثابت في المرابلة بن حمرة وأمثاله. مرتبط بنظرية الإمامة في الزيدية كما كانت مطبقة في ام، يقوم على اختلاف الناس في العضل والشرف وفقا لمبلادهم وأنسابهم. لذلك بالأنساب أهمية كبيرة في مثل هذا الحال، ويحرص لا على إيراد نسبه إلى علي أي ذالب فحسب، بل وماصل حدد بسبه إلى النبي إبر هيم، ويكور عبارة اأبينا

رسول الله٬ و ﴿أَمَنَا فَاطُّمُهُ بِنُتُّ رَسُولُ اللهُۥ ويستَعَينَ عَلَى هَذَا التَّرَاتُبِ فَي الْفُصِّ يقول اإن الله اصطفى كنانة من بني إسماعيل، واصطفى من كنانة قريشا، واصطفى -قريش بني هاشم، واصطفائي من بني هاشمه. ويعلق على ذلك بالقول إن هذ: .. دال على أن هذا الفضل واقع بالنسب (ملحق بالرسالة الإمامية، مخطوطة، ق ١٩٧٠-ويستنتج أن الأدلة قد اتظاهرت بأنهم (آل البيت) أفضل العرب، والعرب أفضل المنهم بمحمداً. ولإخراج بني العباس من الدخول في هذا الفضل يقول "فأولاه أولى ١١٠ الشأن (نفسه، 195). ويتوسع في نظرية الفضل بالنسب حتى يجعلها كونية شام، ، تقتصر على الإنسان وحده فيقول انعلم تفضيل الله للحيوان بالحياة على العماما وفضل الحيوان الناطق على البهائم بالنطق، وفضل العاقل من الناطق بالعقل على 🕟 العاقل، وقضل بعض البهائم على بعض: فضل الفرس على الحمار . . . وكذلك ١٠٠٠ النافة على الشاة. كل هذا الفضل ابتداءا . . . وكذلك فضل الحيوان الناطق العاذا الر بعض: فضل العرب على العجم، والحر على العبد، وأهل البيوت الوفيعة عا. ٠٠ دونهم وإن استووا في الأعمال . . . وقضل الذكور على الإناث من أهل الـ ٠٠ الرفيعة، وفضل أعضاء الجسم الإنساني بعضها على بعض مثل فضل الرأس على ال الجسد. وكل ذلك ابتداءا، أي يدون أي سبب سبق يستحق به الفضل (نفسه، ١٦١١) بل إنه يقسم العبيد إلى طبقات عليا وسفلي، فيجعل أسفل طبقات العبيد أما الزنجي، وأعلى طبقاتهم العبد الرومي (شرح الرسالة الناصحة، 67). وينتهي سن سن التراتب في الفضل إلى أن اأهل البيت أعظم حرمة من المكان الذي هو المحمد ا والزمان الذي هو الشهر (شهر رمضان من حيث هو شهر الصوم عند المسلمين ١٠٠٠) ويرد إعتراض أنه بهذا يبالغ في تفضيلهم على الرغم من أننا العاين من أ من المناه المعاصي، ومنهم عندكم من هو ضال في الدين، فكيف يسوغ لكم تضيفون إليه أ الهدى ووراثة الكتاب؛(ملحق بالرسالة الإمامية، 201 – 202). فيرد على هذا الإحساب قائلًا إن كل ما حواه الإعتراض لا يخرجهم من الفضل الذي هو إليهم -ويضيف إني ذلك إن فسق الفاسق منهم لا يسقط وجوب الرجوع إلى المهتدي . . . ولأنهم مفضلون على غيرهم ابتداءا فهم مفضلون أيضا من حبث وجوب اللاء ، ﴿ ﴿ الطاعة أكثر مما وجب على غيرهم، وضوعف لهم الأجر على الطاعة، ومن ال العقاب على المعصية، فهم مفضلون في كل الحالات حتى في العقاب. وهم مده ، من حيث وجب عليهم امنابذة الظالمين، ومقاتلة الفاسقين، وتحبيش الجيوش، • -الأموال ممن عليه طوعا أو كرها (الجباية)، وتعليم الناس معالم الذين، إلى هـ ١٠

أعمال الإمامة ( وهذا فصل لا يرقى إليه الآخرون الذين أيا كانت الغاية القصوى الله يضلون إليها في الفضل، فإنهم لا يتجاوزون التعليم غيرهم ما يفهمون وبالتالي البهم اتباع الهل البيت ( أصحاب الفضل الحقيقي الذين بعود إليهم الأمر بكامله ( الحقي بالرسالة الإمامية ، 202 ~ 203).

ويوضح أنه بهذا العرض لنظرية الشرف بالنسب يرد على افرقة من جهال الشيعة المسد المطرفية) زعموا أن الله لم يفضل عترة نبيه على غيرهم من الناس في الإبتداء، المم وغيرهم سواء. وحملهم هذا الإعتقاد (إلى القول) إن الله . متفضل على عباده المفهم وموتهم وحياتهم، وإن ذلك غير واجب عليه (نفسه، 206 ~ 207). ولا فن عبدالله بن حمزة اعتقاد المطرفية المساواة بين الناس في التعبد الأن التكليف المصالح العباد، ولا يمتنع في علمه اختلاف المصالح بالأشخاص والأوقات، المكالفته تعالى بين عباده، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، لمصالح يختص ما مها مفصلة، ونحن نعلم على سبيل الجملة أنها حكمة لوقوعها من جهة ما كيم (شرح الرسالة الناصحة، 27).

لكن المطرفية تجد نفسها تختلف مع هذه النظرية في الفضل والشرف لا نظريا الحسب، بل وعمليا أبضا. فعبدالله بن حمزة ينقل عنهم القول النحن تصلي وهم ا أون، ونصوم وهم بصومون، ونفعل من اجناس الطاعة ما يفعلون، ونزيد في التعمق ا لا يفعلون كترك النكام . . . قالوا لا فضل لهم علينا، بل نحن أفصل منهم، لأنا قد ا استمنا من التعمق وترك المباحات والمندوبات ما لم يختصوا به (الفسه، 48). المدنهم في مكان آخر بأن جناههم مسودة من السجود، ومساجدهم مبيضة من القيام والفعود. وهم لذلك يرون أن لا فرق بينهم وبين غيرهم من مدعي الفضل بالنسب. ١١ حق لأحد بالفضل عليهم إن لم يزد في أعماله على أعمالهم (نفسه: 20). ثم أنهم - ١٠، بين من يدعون الفضل عليهم وعلى الناس من هو بعمله مخالف للدين، ومنشغل من العبادة بأعمال الدنيا. ولذلك يحتجون، كما يقول عبدالله بن حمزة، قائلين اكيف - ، اتباع هذا، بل كيف يجوز؟! . ويرد على اعتراضهم القائل امن أين يجوز لكم إلىلاق القول بأنه يجب انباع أهل البيت . . وقيهم الظالم لنفسه. إما بمعصية ظاهرة، الها بضلال في الدين كما تقولون؟!، فيرد قائلًا "قلنا كما جاز إطلاق الفول بوجوب ا الع الفراءان مع أن فيه المنسرخ والمتشابه؛ يجب اتباعهم على علاتهم أو على الأقل ا أم الصالح المهندي منهم (نفسه، ٦٥ - ٦٦). وينسب إلى المطرفية أنها تؤكد على ا حقاق القصل بالعمل إلى درحة أن تعصهم بساءي في الفصل بين النبي والعبار عند

الولادة، لأنهما لا يرالان في حالة محردة من العمل، ولا بمصل أحدهما على الاء. إلا بما يكتسبه من الأعمال فيما بعد (نفسه، 37).

لكنه يؤكد أن المطرفية لا تنكر فضل أهل البيت جميعهم. وهذا ينسجم مع نظريها في الفضل كما عرضنا سابقا. فهو ينسب إليهم القول بفضل بعضهم، والتعلق ببعضهم، وإنكار فضل الآخرين (نفسه، 53). وفي مكان آخر ينسب الخلاف حول الفضل إلى طائقة منهم، لوجهين:

أحدهما أنا لا نعلمه قولا لجميعهم، وقد قال تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ (الإسراء، 36). والثاني أن استبعدنا أن يكون من له أدنى مسكة من علم لا يوجب متابعة أهل البيت (العقيدة النبوية، مخطوطة، ق1). وينقل عنهم القول اإنا ندم من تقدم منهم دون من تأخر (شرح الرسالة الناصحة، 20). مما يعني أنهم يرفض، الأثمة القائمين في عصرهم وأعوان هؤلاء الأثمة.

وهذا الخلاف السياسي حول الإمامة يكتسي طابعا (أبديولجيا) أو عقيديا دينيا اما م الفكر الديني أنذاك. ويلخص عبدالله بن حمزة هذا الصراع حول الإمامة قاناً إن الخلاف حول الإمامة قباب الفتنة (الدرة البثيمة، 202). ويوضح أن الخلاف حال الفضل خطير، من حيث أنه يصد الناس عن اتباع أهل البيت، ومن أن يلجأوا إليهم بن منازعاتهم وخلافاتهم، بمعنى آخر يمنعهم من المكانة الإجتماعية التي اكتسبوها ١٠٠٠ الفترة الماضية من خلال ارتباطهم بمفهوم الإمامة ودولتها (شرح الناصحة، ١١١٤ ويتحدث عن مطرفي ناظره في منطقة الخشب ثم أعاد سماعه مناظرا له له في شظ ... يقول إن فضل المتقدمين منهم قد كان بسعيهم وعملهم وعلمهم وليس ينسبهم المتأخرون فلا فضل لأحد منهما. ويضيف عبدائله بن حمزة أن هذا المطرفي لابه. • بالفضل للمتأخرين «إلا لمن كان على رأيه ورأى شيوخه الذين أسسوا له هذه المة. ١٠٠ أي لمن كان من المطرفية أو قريبا منهم (نفسه، 145). ويرد على قول المطرفية إم، يتبعون من تقدم من أهل البيت دون من تأخر فيعده رفضًا للمنقدم والمتأخر معا، الله -لو جاز قبوله لكان لأهل عصر المتقدمين رفض المعاصر لهم، وبالتالي ستكون الندج رفض الجميع. ويخلص من هذا الحجاج إلى وجوب اتباع المتقدم والمتأخر (لف م 20). ويجزم بأن الرافض لنا رافض لآبائنا (نفسه، 24). ويضيف إن قول المطرفية ب تتمسك بالمتقدم من باب التلبيس على الشيعة، بغرض كسب تعاطف من تعودوا ، . التشيع لعلي وأبنائه (نفسه، 26)، مما يعني أنه يشكك في صدق اعتقاد المعلم، ٠٠ وتمسكهم بأثمة الزيدية مثل الهادي يحيى بن الحسين، والقاسم بن إبراهيم الرس ،

راعتبار أنفسهم المدافعين عن اوانهما في وحه ما طرأ عليها من اراه وبدية طمرسنال.

ولذلك يعمد عبدالله بن حمرة إلى الرد على المطرفية بأقوال الأئمة الذين تعترف بفضلهم، ليخرج من الحجاج بحكم يقضي بأنها مخالفة لجميع الأئمة وليس لبعضهم فحسب. وبذلك يخرجها من الزيدية ليحرمها من التاثير والتعاطف الذي تحظى به بين بمض القبائل المتأثرة بالشيعة الزيدية، لعزلها والتمهيد لإبادتها.

يبدأ هذا العرض بالرد على المطرفية بأقوال القاسم بن إبراهيم الرسى حول الشرف والفضل، من حيث تعد نفسها الحارس الأمين لتراثه ولآرائه. لكنه لا يجد في آراء القاسم مادة مباشرة تخص موضوع هذا الجدل، وهذا أمر طبيعي، لأن الصراع الذي أولد في عصر المطرفية جديد ومحكوم بملابسات اجتماعية طارئة على المجتمع الذي ماشت فيه، وإن كان له علاقة بحصر الإمامة الزيدية في ذرية الحسن والحسين. ومع ذلك فإن كون النص مجملا عاما يسمح لكل طرف أن يجد الحجج التي يحتاجها لتأبيد ما يذهب إليه. وهكذا يقتبس عبدالله بن حمزة من (كتاب الإمامة) للقاسم بن إبراهيم قوله «الحمد لله قاطر السماوات والأرض، مفضل بعض مفطوراته على بعض، بلوى منه للفاضلين بشكره، واختبارا للمفضولين بما أراد في ذلك من أمره، ليزيد الشاكرين الى الآخرة بشكرهم من تفضله، وليذيق المفضولين بسخط إن كان منهم في ذلك من الكيله، ابتداءا في ذلك للفاضلين بقضله، وفعلا فعله بالمفضولين عن عدله ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون (الأنبياء، 23). ويعد عبدالله بن حمزة هذه الأقوال تصريحا من الفاسم بن إبراهيم بأن المفاضلة بين الناس أمر قضاه الله، وأنها صادرة عنه ابتداءً دون عمل يستحق به الفاضلون ما لهم من فضل، وأن ليس أمام الإنسان سوى الخضوع لهذا المصير والقبول به، لأن الإعتراض عليه اعتراض على الإرادة الإلهية، بستحق من بِهْ:رَفِهَا الْعَقَابِ الشَّدَيِدِ، وأن ليس على الفاضلين سوى الشَّكر لله على هذا الفضل الذي منحهم دون أي عمل يستحقون به ما نالوا من الفضل (نقسه، 22 - 23).

كما يستشهد بأقوال محمد بن القاسم بن إبراهيم في الأصل الثالث من الأصول النسعة، في تقسير الآية ﴿فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه، فأكرمه ونعمه. فيقول ربي أكرمن﴾(الفجر، 15)، إن الآية تنص على أن واجب المكرم الشكر. وفي تقسير الآية ﴿وإما إذا ما ابتلاه، فقدر عليه رزقه، فيقول ربي أهانن﴾(الفجر، 16) بقول إن الله إذا أمان الإنسان فإنه لم يهنه ليجلب إلى نفسه نفعا، ولا ليدفع عنها ضررا، لأنه غني والغني لا يحتاج قوإنما ببتلي عباده بهذبن الفعلين من الغنى والفقر، والصحة والسقم، والجدب والخصب، والبياض والسواد، والحسن والسماجة، والشرف والدون،

المصلحتهم وإن كانوا لا معاموناه. وبعلق عبدالله بن حمزة بأن استخدام محمد العاسم لعبارة الشرف والدود حكم في المسألة موضوع الإختلاف حول العصا بالإصافة إلى إتيانها على مسائل أحرى محتلف عليها مع المطرفية، عثل المداسات الرزق والخلق والصحة والسقم، لأنه أبان أد هذه الأفعال جميعها من فعل الله (نفد - 25).

ثم ينتقل إلى الرد عليهم بأقوال الهادي يحيي بن الحسين في كتاب له سماه ( ـــــــــ الفوائد). ولعله كتاب جمعت فيه بعض أقوال الهادي وفناواه وردود: على بعض ٠ سأله. وهو هنا يستشهد برد على سؤال وجهه المرتضى محمد بن الهادي إلى أب ٠٠٠ التفاضل في الأجسام، فقال: وأما ما ذكرت من التفاضل في الأجسام، فكاردال حكمة من ذي الجلال والإكرام. ولو لم يخلق الله الناقص والأقطع والاحور والم. (المسير العاجز)، لما عرف الكامل قدر ما أولاه الله من كماله. والله سيحاله وتعالى ام بكلف الناقص من العبادة إلا بقدر ما أعطاه من جوارحه، فنقصه ليعتبر به غيره، وأنب في الآخرة بقدر ما نقصه من جسمه. أو لا ترى أن الحكيم في فعله لا بسأل عن ش. . من إثبات حكمته. فإذا شهد الله أنه حكيم فالحكيم لا يفعل فعلا إلا لحكمة؟. وعالم عبدالله بن حمزة على هذه الأقوال بأنها تصريح لا لبس فيه بالإمتحان بالنوافي إلى أنه سبق أن عالج هذه المسائل في باب العدل (نفسه، 25 - 26). ويشبغي للاحظ أن هذه الأقوال التي اقتبسها عبدالله بن حمزة من الهادي وردت في رد ٠٠. سؤال من المرتضى الذي تستند إليه المطرفية في اعتقاداتها. فهي تدحض استناده. الهادي وإلى المرتضى في الوقت نفسه. وسبق للقاضي جعفر بن عبدالسلام أر ... صحة ما تنسبه المطرفية إلى المرتضى من أقوال فيها تصريح بالمساواة بين الناس . الرزق والتعبد والخلق. وللاحظ أيضا أن الأقوال السابقة التي اقتبسها عبدالله بن حد من الهادي وإن اقتربت على نحو غير مباشر من موضوع الإختلاف مع المطرفية -. الفضل والشرف، فإنها لا تستخدم المصطلح نفسه الذي يستخدمه المتجادلون في ال عبدالله بن حمزة. وذلك أمر طبيعي. لأن الهادي يتحدث بأسلوب الواعظ الذي يومنك الوعد والوعيد لدعوة الناس لاتباع دعوته، في حين أن موضوع الجدل اختلف على واختلفت المصطلحات المستعملة مثل الإبتلاء، والعوض، والفضل، والشرف، ١١٠ موضوعات لم تكن بعد موضوعا للجدل في عصرالهادي ولا القاسم.

وينتقل عبدالله بن حمزة إلى الإستشهاد بأقوال القاسم بن علي العياني في رسااك

إلى زيدية طبرستان عنوانها (من القاسم بن علي إلى جماعة الشيعة الطبريين، العارفين الفسل آل محمد). وفي البرسانة ما بعهده في الجدل الشيعي من الدفاع عن حق آل محمد في الإمامة، وتفضيلهم على من عداهم من مدعي الإمامة (نفسه، 30 - 32). أما يستشهد بكتاب للقاسم بن علي العياني بعنوان (كتاب التوحيد ونفي التحديد) لم مصرنا، في باب الوعد والوعيد، حيث يقول افإن قيل: فلم آلمهم المرضهم، قبل ليزهدهم في الدنيا الفائية، ويشوقهم إلى الدار الباقية، ولو أهملهم على وادث المصائب لكان ذلك أدعى لهم إلى المعاطب. والطبيب يؤلم بالفصاد والفظيع من العقاقير لما يرجو للعليل من الحياة والخير، قلا يعنف في فعله، بل يشكر على ممله، ويعلق عبدالله بن حمزة على ذلك بصورة تكيف أقوال القاسم بن علي التي مله، ويعلق عبدالله بن حمزة على ذلك بصورة تكيف أقوال القاسم بن علي التي المناسم قد صرح بهذا أن الآلام «تحسن لوجهين: الإعتبار والعوض». وهكذا بحمل الناسم قد صرح بهذا أن الآلام «تحسن لوجهين: الإعتبار والعوض». وهكذا بحمل الهال العياني المصطلح الكلامي الجديد عن طريق التأويل (نفسه، 29 - 30).

ı il

· . . . . .

1 21

ولا يجد في أقوال الإمام المهدي الحسين بن القاسم العباني ما يقتب في موضوع الخلاف مع الطرفية سوى قوله بأن الإمامة مقصورة في أهل البيت دون غيرهم، إذ سب قأن تكون الإمامة في أهل بيت معروفين، وبالفضل والشرف مخصوصين، مستدل على ذلك من الكتاب بقوله تعالى ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا﴾(المجادلات، 23). ومن الواضح أن هذا الإستشهاد من المدي الحسين بن القاسم لا يمس موضوع الخلاف الناشيء عن وجود فئة اجتماعية مد تميزها من الوراثة بصرف النظر عن الأعمال إلا من طوف بعيد، من حيث ارتباط عام الفئة بمؤسسة الإمامة، لكنه لا يجب عن الأسئلة التي يثيرها الجدل الدائر آنداك (مسم، 32 - 33).

ويقتبس من الإمام أبي الفتح الديلمي قوله في تفسير الآية ﴿والذين يقطعون ما أمر الله به أن يوصل﴾(البقرة، 27) إنهم الذين لا يوجبون محبة آل محمد (ص) وينكرون الله به أن يوصل﴾(البقرة، 27) إنها جاء من باب التأويل يضيف عبدالله بن حمزة قوله الهماء . ولأن هذا التفسير إنما جاء من باب التأويل يضيف عبدالله بن حمزة قوله الملما معنى قوى عندنا، وبه نقولة(نفسه، 48 – 49).

وفي جميع هذه الأقوال التي استشهد بها من الأثمة الذين سبقوه، يلجأ إلى التأويل المسول إلى حجج تؤيد ما يذهب إليه، في موضوع جديد للصراع نشأ بعد بضعة قرون من دخول الإمامة إلى اليمن. ويستعمل هذه الحجج في مواجهة المطرفية التي مخدمت التأويل ذاته للوصول إلى استنتاحات مخالفة. وهكذا إذا كانت المطرفية قد

انخدت التأويل سبيلا للوصول إلى صباغة معتقداتها وأرائها في سباق يستحبب للمسالة التي طرحتها التسراعات الإجتماعية والفكرية في عصرها، دون أن يحرجها دانا. الزيدية، فإن الإمام عبدالله بن حمزة يستخدم الأسلوب نفسه لإثبات خروجها لا الزيدية فحسب، بل ومن الإسلام جملة. ولكل طرف زاويته التي ينظر من خلالها . النصوص الثابته، لجعلها تستجيب لحاجته في الجدل، بغرض التعامل مع معضه طرحها عصره.

وعلى الرغم من الخلافات الفكرية والسياسية بين المطرفية والإمام عبدالله مر حمزة، قإن الصلات لم تنقطع بينهما. وحين اقترب منهم بوصوله إلى منطقة صدا. زادت الإنصالات وظهرت الخلافات. فقد أرسل إليه الفقيه يحيى بن الحسين السحم . . . زعيم المطرنية في وقش في عصره، رسالة يهنئه فيها بانتصاره على الأيوبيين في صاء واستبلانه عليها، ويحذره من مكرهم (غاية الأماني، 1/362). ولعله كان يفصد ١٠٠ الإطمئنان إلى ميلهم إلى التصالح بانتظار المدد من قاعدتهم في تعز، لاستعادة في درم في المناطق التي أخرجوا منها. لكن عودة الأيوبيين إلى صنعاء سنة 599 هج. ال 1202م جعلت الخلافات تدب بينهما من جديد. فقد حضوه على البقاء في صنعا، لد. الأيوبيين، وجمعوا جمعًا كبيرًا من المقاتلين يقودهم الأمير المنتصر العفيف الدير . . . قريبا منهم ويسكن بينهم في هجرة وقش، وخرجوا بهم إلى بيت بوس جنوب مد ٠٠٠ نمنع الإمام من قبول الصلح مع الأيوبيين. لكن الإمام لم يستمع إلى نصيحتهم. ٠٠. يعتد بما جمعوا من المقاتلين. فقد وقع الصلح مع الأيوبيين مما أثار غضبهم ٢٠٠٠٠. إلى عدم الإعتراف بسلطته في المناطق التي تقع تحت نفوذهم، وباشروا قبض " ... فيها، وأجروا الأحكام الشرعية، وحلوا الخصومات والنزاعات عن طريق التراخ. حاجة إلى قوة إكراد، معتمدين على الإقناع وتوظيف ما لهم من مكانة دينية وع . . . ومن احترام بين السكان، واستعانوا بما يفرضه العرف الثبلي من ضبط ذاني انسحاب الإمام إلى صعدة في هذا العام، وابتعاده عن التأثير في المناطن القرا صنعاء وبخاصة إلى الجنوب والجنوب الغربي والشمال الغربي منها، وعجز الأ. الذين عادوا إلى صنعاء عن ممارسة سلطتهم خارج المراكز التي يتوجدون فيه الله طريق التحالف مع الزعامات القبلية المحلية، ليفسح المجال أمام ممارسة الدور. لتفوذها، لتكون سلطة محلية فعلية، تفرض وجودها واحترامها في الأوساط نربه . . . تنزرع فيها دون حاجة إلى أية قوة إكراه كما يفعل الإمام. وهكف أدى فراخ 🕝 🕟 الموكزية سواء أكانت للإمام تابعة أم الأيوبيين إلى أن يجد رحال المطرفية أنفسه. ﴿

اصبحوا يمارسون شيئا من المعود وإن أم يصل إلى مسئوى نفود الدولة المركزية كما عرفتها تلك المساطق. بن ناب سلطه روحية وإجنماعية توظف نفص النزاعات. المعايشة مع سلطة المشائخ الذين يمثلون سلطة العرف القبلي،

ومع ذلك أرسلوا أحد زعمائهم، وهو الفقيه على بن يحيى بن الحسين البحيري، إلى الإمام يحرضه على مواصلة قتال الأيوبيين، ويعده النصرة في هذه الحرب. لكن الإمام تمسك بما عقد من صلح مع الأبوبيين، وواصل سيره نحو صعدة مما يعني ا. جبه أنظاره نحو مناطق لا يصطدم فبها بالسلطة الأيوبية (نفسه، 1/ 371 - 372). وفي سمدة نفسها كان للمطرفية بعض أثر في معارضة الإمام. فحين وصل الأمير المؤيد السليماني من تهامة طلبا للتحالف معه، راي أن التحالف مع ذلك الأمير يضمن بسط الملة الإمامة على تهامة مستعينة، بما للسلبمانيين من نفوذ تقليدي في تلك المنطقة. الدلك عينه واليا على تهامة. لكن الفقهاء رأوا أن المؤيد منغلب على السلطة في تهامة ا ون وجه حق، وأنه يمارس الظلم والجور كما جرت عادت الأمراء الإقطاعيين من بني البمان. فاعترضوا على توليته باسم الإمامة. بل ووصلت المعارضة إلى حد قول الفقيه محمد بن أحمد النجراني للإمام اإن جددت له الولاية بغير دليل ولا حجة فأنا مناخر الن هذا الأمراء، أي أنه يسحب اعترافه بشرعية الإمام. وقد فشلت هذه العلاقة بين الإمام والسليمانيين، لأن المؤيد عاد إلى تهامة ليمارس نفوذه متحالفا تارة مع هذه الجهة وتارة مع أخرى. ولعل فشل التجربة قد عزز موقف المعارضين للإمام، لأن مرونته لم تعط النتائج التي توقعها. لكن هذه الأزمة حعلته يحدد موقفا حازما من المعارضية من داخل الزيدية، تمسك به حتى مماته، لخصه بالقول اأنا لا أبائي بمن تأخر الهي، مهما كنت على بصيرة من أمري (نفسه، 1/ 379). فمضى في شن الحرب أو لتسالح دون استماع إلى اعتراضات المعترضين، وانتقادات المنتقدين. جاء هذا في مهرض رده على ما أثاره الفقيه النجراني في صعدة من اعتراضات تشكك في إمامته، وهو موقف شرحه في كتاب بعنوان (كتاب الأجوبة الرافعة للإشكال).

وحين مات الأمير المنتصر العفيف محمد بن مفضل سنة 600هجرية / 1001(1204)م أرسل الإمام، الذي كان يقضل التعامل مع المطرفية بواسطة هذا الأمير، وله. المتعزية إلى وقش على رأسه أخوه يحيى بن حمزة، وأرسل معه قصيدة نظمها في المناسبة، محاولا إعادة الجسور التي انقطعت بينه وبينها.

ولم تكن معارضة المطرفية المعارضة الوحيدة لهذا الإمام. فقد واصل الأمير يحيى الن الإمام السهدي أحمد بن سليمان معارضته، محاولا أن يكون وارثا الإمامة أبيه، حتى

أسر وقتل خنقا في سجن الإمام. وتواصلت المنافسة بين الإمام والسلاطين آل حاته الذين حاولوا استعادة ما كان لهم من نفوذ معتمدين على مسلكاتهم من الأرائل الواسعة في الروضة والرحبة وغيرهما، وعلى نفودهم بين قبائل همدان. فكاه اليتحالفون معه كلما أحسوا بأن سلطته قوية بحيث تصل إلى مناطقهم، ويتحالفون مع الأيوبيين حينما تقوى سلطتهم في صنعاء. وقد رد على رسالة سماها (الرسالة التهامية تقول إنه مجرد طالب سلطة وملك، مثله مثل غيره من طالبي السلطة والملك (الرسالة الإمامية، مخطوط، ق 177).

لكن المعارضة المطرفية كانت تتميز عن هذه المعارضات المختلفة بأنها صادرة ،... داخل الزيدية التي يعد نفسه إمامها، وتستند إلى تراث شيعي ومعتزلي مشترك معه. فبد كان يعد نفسه إمام الزيدية فإن المطرفية تعد نفسها حارسة تراث الزيدية الصحيح عد المحرف. وإذا كان يعد الخلاف في الأصول كفرا وفي الفروع إجتهادا، فإنها تشار . القول بأصول التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأ.. بالمعروف والنهي عن المنكو، لكنها تختلف معه في تفسيرها وشرحها كما سنبين فيد بعد. وأعصى المشكلات التي اختلفت معه حولها، وهي مسألة الشرف والفصار. تنافش بالإستناد إلى أصل مشترك بينهما هو أصل العدل. وإذا كان جذر الخلاف بتر.. حولة قضية إجتماعية استجد الجدل حولها في ذلك العصر، فإنها قد كانت فيما مض تناقش في سياق مختلف عند الحديث فقط عن إمامة المفضول في وجود الأفضي وهكذا وجد نفسه أمام معارضة من داخل حزبه السياسي تستخدم الحجج النظ. وأساليب الحجاج التي يستخدمها. وإذا كانوا قد اعترضوا على مصالحته للأيوبيين، بـ عودته إلى صعدة قد تركتهم بمفردهم في مواجهة الأبوبيين. وحتى قبيلة بني شها التي اجتمعت من حول المطرفية لمقاتلة الجند الأيوبي، حين شعرت بضعف موقد،. عمدت إلى التعاون مع وردسار، قائد الأيوبيين في صنعاء، والقتال معه مقابل ما بعداً . من المال والعطايا. وعندها خرج بجنده إلى وقش مما اضطر المطرفية إلى مصالم . بدورهم، خوفا من أن يسمح لجنده وللقبائل بنهب هجرتهم وخرابها. وأسرع الإمام ... انتقادهم لقدوم وردسار إليهم بجنده، ونزوله ضيفًا عليهم في هجرهم طوعًا أو جياب وجمعهم له الأموال لمصالحته، حتى اضطروا لبيع بعض الأراضي والوصايا (الأراضي الموقوفة على الهجرة) لدفع هذه التكاليف (أجوبة، 225). ويستخدم الإمام هذه الوامه ليدحض بها قولهم إنهم يعارضونه لأنه تراجع عن قتال الأيوبيين، ولأنه ذه. . مصالحتهم على مواصلة حربهم.

وإذا كانت الخلافات الحقيقة ود تركزت حول هذه المسائل العجابة، فإن العبياغة النظرية لها قد اتخلت طابعا دلاميا معتزليا، مستندا إلى تراث المعتزلة في الحجاج، إلا أخطر قضايا الخلاف الكلامية داب اشتراط المعطرفية أن يكون الإمام في الغابة من العلم كما يقول عبدالله بن حمزة (نفسه، 234). وهو مستوى من المعرفة يكاد يكون من المستحيل تحديده، وهذا في ذاته مشروع معارضة مستمرة لأي إمام، فالعلم في للأراد كل جماعة ما تعتقده صحيحا، وليس من السهل إقناع أي مدع للإمامة بأنه أقل علما من غيره، وكل من يتمتع بقدر من المعرفة برى نفسه أقدر من غيره على فهم أمور اللها والدين.

, 1

513

4-5

ووجه آخر للخلاف يأتي من اختلاف وجهة النظر في التعامل مع الحياة. فرجال المطرفية متفرغون للعبادة وطلب العلم والتعليم، وهذا ما يجعلهم يرون أنفسهم أكثر أمل زمانهم علما. وهم من العبادة والنسك، والترقع عن اقتناء السمتلكات، والإبتعاد عن مباهج الحياة، مما لا مزيد عليه، في حين عرف الإمام بالتمتع بما استطام الحصول هلبه من مباهج الحياة، إذ كان يملك الإماء والعبيد، وتزوج أكثر من امرأة، وأباح السبي في بعض حروبه، واستباح لنفسه التمتع بالسبايا، واتبع عادة الحكام في الخلط إمن الممتلكات الخاصة والمال العام. وهكذا سيجد نفسه مع المطرفية على طرفي للبض، وذلك ما يزيد من حدة معارضتهم له، وهو ما سيزيد سخطه عليهم وغضبه منهم. ولم يستطع تحمل أن يجد نفسه وهو الإمام الذي يجب أن يطيعه الناس بالا منازع، عرضة للإنتقاد بلا انقطاع. ووجد أعماله وتصرفات ولاته وقادة جنده تنتقد الحت راية أصل من أصول الدين يؤمن به ولا يعترض عليه، هو (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر). وهو في الأصل يرى أن إمامته صحيحة، وإذا صحت الإمامة وجب التسليم للإمام في كل فعل يفعله. ولا يقصر التسليم على طاعة أوامره وأحكامه الحسب، بل يرى أنه يشمل أفعال ولاته ومن يكلفه بأعمال، حتى لو فعلوا ما بستحق الإنكار، إذا كان محتملًا. أوإذا كان الأمر ظاهر القبح لزمه (من يقوم بالإنكار) إنكاره حنى يتبين له وجهه (أي السبب الذي لأجله حدث هذا الفعل القبيح). وإذا أراد البيان من الإمام ليزداد علمه، أو ينكشف له وجه ملتبس، فلا بأس في ذلك. وهو الأولى بل والواجب . . . إن ترك الإنكار في أمر ظاهر القبح لم يجز له ذلك، لأن إنكار المنكر واجب . . . وإن كان محتملا لم يجز إنكاره حتى ينكشف الحال، لأنه يحمل على السلامة أفعال الغير من المسلمين ما أمكن. ومن لم يؤثر إنكاره على الوالي وجب عليه إطلاع علمه إلى الإمام، لأن ذلك من الأمور المهمة، ولا يكشف غامضها إلا

الإمام الأجوبة، 228). بل إن عبدالله بن حمزة من الناحية النظرية يوجب الإنكار على الوالي أو المتصرف حتى لو لحق المنكر بعض الضرر والإنتقام، إلا إذا خاف أن يؤدي إنكاره إلى «التلف أو ما يقاربه» (نفسه). ويضيف إنه إذا لم يؤثر الإنكار مرة واحدة، وغلب في ظن المنكر أن تكرار النهي يؤثر على فاعل المنكر، وجب تكرار الإنكار (نفسه).

لكن تسامح عبدالله بن حمزة في الإنكار على الولاة يترافق بتشدد في منع الإنك. على الإمام. فهو يرد على منتقديه ومناظريه من المطرفية، عند ما طلبوا تأييد ما يقونه بأدلة من الكتاب والسنة أن للإماء ولاية عامة على الجميع في المال والنفس، وللولي أن يتحرى بنفسه ما يراه صالح. لكنه لا يلزمه تقديم الحجج والبراهين على ما يفعله قمن الكتاب والسنة وسير الأنه. فهذا أمر لا يلزم في باب العلم، وإلزامه سهو من السائل أو جهل بصورة الحالة (نفسه ذلك دليلا من كتاب أو سنة، وللمنكر فقط حق استيضاح ما غمض عليه من دواعي ما ذلك دليلا من كتاب أو سنة، وللمنكر فقط حق استيضاح ما غمض عليه من دواعي ما مخالفا لما أثر عن إمام سابق، لأن الأئمة يختلفون، كما يقول عبدالله بن حسب مخالفا لما أثر عن إمام سابق، لأن الأئمة يختلفون، كما يقول عبدالله بن حسب فيكون ما يأتي به أحدهم غير ما يأتي به آخر منهم، وهو من الجنس نفسه وإن تعب أو اختلف. ويستنتج أنه يجب أن يلحق بما أتى به السابقون من اجتهادات. العبدر أن يغول إن هذا غير ذلك فلا أقبله. فإنه بقال له: فإن كان غيره في الآخر أن يغول إن هذا غير ذلك فلا أقبله. فإنه بقال له: فإن كان غيره في الآخرة أن يغول كان غيره في المنتفول المنتفول عبدالله بن حسب الأخر أن يغول إن هذا غير ذلك فلا أقبله. فإنه بقال له: فإن كان غيره في المنتفول أن يغول إن هذا غير ذلك فلا أقبله. فإنه بقال له: فإن كان غيره في النه بقال كان غيره في المنه وهو من المنتفول كان غيره في المنه وهو أن يغول إن هذا غير ذلك فلا أقبله. فإنه بقال له: فإن كان غيره في المنه وهو أن يغول إن هذا غير ذلك فلا أقبله. فإنه بقال له: فإن كان غيره في الأله فلا أقبله المناه المناه كله كان غيره في المنه المنه كان غيره في الكرة والمنه كله كان غيره في الكرة فلا أقبله المناه كان كان غيره في المنه كان غيره في المناه كان غيره في المنه كان غيره كان كان غيره كان غيره كان كان غيره كان

وأمام هذا الحظر على الإنكار على الإمام وانتقاده، كان لا بد أن تصل العاد. .. عبدالله بن حمزة وبين المطرفية إلى الصدام والإقتتال، وهو صدام تزايد بانتدويج ما عرف عن المطرفية من تمسك بمعتقداتهم، وما عرف به الإمام من قوة في الحدومن مزاج حاد، واصرار على المضي فيما يريد دون أدنى ميل للتسامح. فإذا كالمطرفية بعتقدون ضرورة أن يعود الإمام إليهم باعتبار اعتقادائهم مرجع الزيدية الممرجع غيره، فإن الإمام يرى أنه السلطة الروحية والدنيوية المطلقة، ومن المسلمين الخضوع لها دون تردد أو اعتراض، وزاد الخلاف شقة أن الأمرال مصصورا في الجدل النظري أو المناظرات الكلامية السجردة، بل تعداه إلى منا عنه، والتشكيك في صلاحيته للإمامة إلى حد منافسته لا في ممارسة سلطانه م.

بل وفي أهم مقومات إمامته وهي الجباية. إنهم باختصار يقدمون نموذجا عمليا مختلفا لسلطة بديلة؛ أي أنهم يقدمون إمامة بديلة.

### إعادة قراءة عبدالله بن حمزة لفكر المطرفية:

لذلك يعيد قراءة فكرهم من وجهة نظره، ليقدم للقاره ولأنصارهم حقيقة ما يخفون على نحو يجردهم من أي أنصار، ويحاصرهم نظريا ليسوغ إبادتهم جسديا. فإذا كانوا بجادلون حول الفضل والشرف، ويبشرون بأن الناس لا يتفاضلون سوى بالعمل، فإنه يقدم هذه المسألة باعتبارها فمفاوتة آل الرسول (أجوبة، 226). ويعيد هذا الفضلال إلى أنهم أخذوا مذهبهم عن غير اعترة رسول الله (ص) الذينهم الوصلة إلى الله، و (كذلك) أخذها (المطرفية) دبن الأمة (عن غير العترة). ولا يوجد عليه (مذهبهم) شاهد من كلام الله الذي هو الشاهد الآخر وبأيدي العترة زمامه وهم تراجمته (شرح الرسالة الناصحة، 14). واستندوا في مذهبهم إلى أقوال مشانخهم، الذبن بسردون سلسلة الإسناد عنهم منذ مطرف بن شهاب، ويواصلون الإسناد عنه إلى النبي (ص). ومن المؤسف أن عبدالله بن حمزة لا يورد أمثلة على هذا الإسناد لتساعدنا على تبين أهم رجالهم الذبن ينقلون عنهم، وطربقة الربط بين هؤلاء الرجال وأثمة الزيدية، وإن كان بقول بأسلوب ساخر إن مشائخهم يواصلون سلسلة سند مذهبهم اللي النبي (ص)، عن جبريل، عن الله. وربما لحق الإسناد إلى إسرافيل وميكائيل وعزرائيل النبي (ص)، عن

ومما يجادلهم فيه قولهم إن فعل الإنسان لا يعدوه ولا يوجد في غيره، وإن هذا الفعل ضرب وانضراب، الضرب فعل الإنسان وهو حركة يده لا يتجاوزها، والإنضراب انقطاع الجسم وهو فعل الله بما يجعله ينقطع (الرسالة الهادية، 166). ويستنتج من ذلك أنهم يضيفون أعمال الإنسان جميعها إلى الله. ولكنه يستدرك قائلا الم مع ذلك نفوا عن الله جميع الحوادث، وأضافوها إلى الإحالة والإستحالة، وهذا، وإن ناقض حكمه بأنهم مجبرة، فإنه يقترب بهم، في رأيه، من أقرال الفلاسفة اوإن كانت الفلاسفة أوان.

أما الجبر الصريح الذي ينسبه إليهم فهو قولهم إن البهائم مجبورة في أعمالها (نفسه). وهو لذلك بسميهم «المجبرة المطرقية» في بعض النصوص (الدرة البنيمة» (171). وهو لا يستفيض في مناقشة أقوالهم، ولا يجادلهم بالتفصيل كما فعل القاضي جمفر من قبله. ويبدو أن لفاءاته بفقهائهم ممن يقدرون على مجادلته كانت محدودة. ولكن لا يبدو أنه بنقل عن وولفائهم، بل يستقى أحكامه من مؤلفات القاضى جعفر بعد

أن صارت السرجع الزيدي الرسمي في الفترة التي تولى فيها الإمامة، وعما بتناقله خصومهم من أقوال، وهو بقول عنهم البلغنا عن قوم بنتحلون التشيع في عصرنا هذا، أنهم أحالوا بالحياة إلى اعتدال الأغذية، وتكافي الأمزجة، وأحالوا الموت إلى اختلاف الأغذية، وانحراف الأمزجة، وأن كل واحد من الأمرين بحصل للعبد نقيض مراد الحكيم جلت قدرته، وما لله سبحانه وتعالى في الحياة والموت لمن مات دون مان وعشرين سنة إرادة (شرح الرسالة الناصحة، 130). وسيتضح فيما بعد حين نتناول آرا، المطرفية أن هذه الروايات عنها تروي معتقداتها على نحو يحرض العامة عليها، ويجعلها تتناقض مع معتقدات واسخة في أذهان الناس.

ويبني على هذا التشويه لأفكار المطرفية حكمه بإخراجهم من الشيعة والحافهم بالطبعية، ومن ثم الحكم بالحاد رجالها جميعهم. وبذلك نقل الجدل معهم إلى مسألة «إثبات الصائع تعالى، وتوحيده، وما يجوز عليه وما لا يجوز»(نفسه).

لكنه في مكان آخر يقول إنهم مترددون ابين الطبائعية والثنوية والمجوس والنصارى واليهودا (العقيدة النبوية). وينسب إليهم من أقرال الطبائعية انفيهم نسبة الحوادث إلى الله والرجوع بها إلى إحالات العالم وتأثيرات الطبائع، ونسب إليهم من أقوا الثنوية نفي فعل المكروهات والمضارعن فاعل الخير (في صفات الله)، ومن أقرا المحوس نسبة الأمراض والآلام إلى الشيطان (؟)، ومن أقوال اليهود نفي نزول انقراه وحبره من الكتب المقدسة على الأنبياء، ومن أقوال النصاري القول بالأب والا. والووج القدس حيث قالوا إن صفات الله قديمة (؟)(نفسه).

وهو لذلك يقضي بإخراجهم من ملة الإسلام، ويقسم إلحادهم إلى قسمين: إلى في ذات الله وإلحاد في فعله، فإلحادهم في ذاته أنهم أثبتوا لله صفات قديمة فحد، أكثر من واحد، وجعلوا وحدانيته خمسة، وأما إلحادهم في فعله فلأنهم نفوا عند أن مثل الأمراض والمصائب والبلايا والمضار، وأضافوا إليه أفعال الناس بالآلات من فطر الآلات على أن تكون قابلة للتصرف بها، فتكون تلك الأفعال فعلا له حي عمد، ويقول إنهم يقولون إن الله لم يقصد فعل شيء بعد الأصول الأربعة على الساء والهوا، والربح والنار، وجعلوا الحوادث تحصل بإحالات الأجسام وستحاء ويأخذ عليهم عجزهم عن تحديد هذه الإحالة وتعريفها (العقيدة النبوية، 8)

ومما ينسب إليهم تفيهم للإمتحانات بالأمراض والآفات، كالجدام، والدر... والعسى، والعسم، وتقصان الخلق، وآفات الزروع كالجراد، و االضريب الدرب المزروعات من شدة البردا، وغير ذلك. اوربما تعدو، (دلك) إلى بفي الصفة الدراء، والهوام الوحشة كالديدان، والجعلان، ويرد على ذلك بالقول الو جوزنا أن صانعا غير الله يقدر على خلق الأجسام والحيوان لكان شريكا في الأمر، جديرا بالعبادة، مستشهدا على ذلك بقوله تعالى ﴿إِن في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخوين بين السماء والأرض، لآبات لقوم يعقلون (البقرة، 164) (نفسه، 9 - 10).

ويستخدم أقوالا تشبه تلك التي أنكرها على الجبرية لإلزام المطوفية بالرضى بقضاء الله الذي لا يسخطه إلا عاص. ولذلك يكفرها الما سخطت قضاء الله سبحانه وتعالى في الأسقام، والموت، والآفات، والجدب، والصور الوحشه في المنظر وإن كانت حسنة في الحكمة؟. وبذلك بعود إلى قول المجبرة إن ما يبدو فبيحا في نظر الإنسان ليس قبيحا في الحكمة الإلهية (الرسالة الإمامية، 167).

ويتفق مع المطرفية في القول إن الغلب محل العقل، وفي القول بوجود علم مكتسب يعرفه بأنه اللمعنى الذي ينتفي عن النفس بالشك والشبهة وإن انفردا(نفسه، 183 - 184). لكنه لا يذهب إلى حد الإتفاق معها في قولها إن العقل مكون من العلم المكتسب والقلب.

وينسب إليهم قولهم بجواز الكذب عند الضرورة وإن كان لا يحدد الشروط التي يكون الكذب جائزا متى توفرت، وما إذا كان نوعا من التقية المعروفة عند الشبعة أم لا (الشافى، 2/ 59).

وعلى الرغم من تكفيره لهم بهذه الأقوال التي نسب إليهم، فإنه يبدو حينها وكأنه لم يستقر على رأي محدد فيهم، ولعل بعده في أغلب فترة إمامته عن مناطق تواجدهم، والشغاله بحرب الأيوبيين وبتمردات المناطق الواقعة تحت سلطته، يجعله عاجزا عن المبيق أي حكم عليهم، ولذلك نجد أحكامه عليهم متفاوته ومختلفة في درجة تشددها تهما لإشتداد توتر العلاقة بينه وبينهم أو تراخيها. فهو مثلا يحكم على منكر الفضل، ويقصد بذلك المطرفية تحديدا، بأنه باغ (شرح الرسالة الناصحة، 115). والباغي صفة كانت تطلق على من يخرج على سلطة الإمام، ويتوجب قتاله لإعادته إلى طاعته. ومع فلك يظل هذا حكما أخف بكثير من التكفير. لكن هذا التخفيف من الحكم يبدو ناتجا من ضعف موقف الإمام العسكري. لأنه بنقل عن الناصر الأطروش فيما يشبه التهديد لهم أنه كان يسفي في الحرب متفلدا الفرءان والسيف ويقول اقال أبي رسول الله (ص) الهم أنه كناب الله وغترني أهل بيتي. فهذا كتاب الله، وأنا عترة وسول

الله (ص). فمن أجاب إلى هذا (القرءان) وإلا فهذا [ السيف ] (نقسه، 55). وفي شرح الرسالة الناصحة التي ألفها قبل مذبحة المطرفية تمنى النصر عليهم بالتهديد المبطن في قوله الا يمتنع في حكمة الله أن يؤيد من عترة محمد (ص) في هذا الوقت رجلا يطفيء نار الكفار . . . فينقلب المنكر لفضلهم (العترة) عارفا، والنافر عنهم الفاا (ق

لكنه حين واتنه الفرصة بانتصاره على الأبوبيين في صنعاء تمكن من الوصول إلى مناطقهم، ومن ثم حسم أمره معهم، فأصدر، في نص ملحق بمخطوطة (شرح الرساك الناصحة)، يبدو أنه يعود إلى أيام قتاله لهم، حكما يقضى بقتل البالغين من رجاله. واسترقاق نسائهم وأطفالهم، متناقضًا مع ما كان قد قاله من قبل اإن استرقاق العرب مفسدة في الأزمنة بعد النبي (ص)، وقد كان قبل ذلك حلالاً (شرح الرسالة الناصحة. 132). وينسب الحكم بقتل المقاتلة منهم وسبى الذراري إلى كتاب بعنوان (كناك الهاشمة لأنف الضلال من مذاهب المطرفية الجهال) للإمام المتوكل أحمد بن سليمان وعلى الرغم من أن محمد بن محمد زبارة قد نسبه أيضا إلى هذا الإمام استنادا إلى ٠. قاله عبدالله بن حمزة، فإننا باستعراضنا أخبار هذا الإمام من واقع سيرنه، ومؤلمه، معاصر له، لا نجد أي ذكر لهذا الكتاب. وسبق أن أشرنا إلى أن عبدالله بن حــــ ينسب له أيضًا كتابًا بتناول المطرفية في حين أن ذلك الكتاب من تأليف القاضي جعه. كما أن قسوة هذا الحكم تنتمي إلى عهد عبدالله بن حمزة في مرحلة قتاله للمنذ. ٠٠ وعزمه على إبادتهم. قلم يعرف عن الصراع بينهم وبين أحمد بن سليمان أنه وصل إ. هذه الدرجة من الحدة ومن القسوة في أحكام الردة والتكفير والإسترقاق. كما أما ... يعمد إلى سبى أحد من خصومه من الزيدية ومن غيرهم، بل وكان ينكر على عسن المبالغة في نهب من يغزوهم. والحقيقة أن عبدالله بن حمزة هو الإمام الوحيد الله سبي بعض خصومه في تاريخ اليمن. ولا يستبعد أن يكون الكتاب الذي يخرج المد. • عن الإسلام ويقضى بارتدادهم من مؤلفات القاضي جعفر. ففي مؤلفاته الأخرى أد. مشابهة كثيرة. ومن ذلك ما ينقله عبدائله بن حمزة عن هذا الكتاب حين بورد . `` مسائل قالتها المطرفية تزيد بها على خطأ الملحدة والدهرية والمحبرة والند وخمسة عشر مسألة فيها امذاهبهم النبي ينقض بعضها بعضااا، وموافقتهم اللسحات والثنوية في أربع خصاله، و لليهود في سبع خصال، وللنصاري في خصلتين، وامن الأوثان في خمس خصال. وينتقل للحديث عن المسائل التي اشاركوا فيها أهل العد من هذه الأمة٥/ منها الأربع حصال من مقالات الناطبية ومن جري مجراهم، شار ١٠٠٠ فيها مع مشاركتهم في العشر الخصال التي شاركوا فيها الطبعية، لأن مذهب الكل في ذلك واحدة وهي:

1- إنكار بعث البهائم يوم القيامة.

2- تأويل آيات القرءآن التي تخالف ما يذهبون إليه بصورة لا تنفق مع الظاهر.

3- القول إن الإمام يجب أن يكون أعلم الناس وأزهدهم وأشجعهم وأن تتوفر فيه غير ذلك من صفات الفضل، وهي شروط تؤدي إلى سد باب الإمامة على الناس، فلا يصلح لها أحد لتعذر توفر هذه الشروط مجتمعة في شخص واحد.

4- تجويز شيء من الكذب لجلب نفع أو دفع ضرر، "بل ربما تقول المطرفية بوجوب شيء من الكذب».

وينقل عن ذلك الكتاب قوله إن المطرفية تشارك المشبهة في مسألتين، هما:

 ايثار التقليد على النظر في الدليل. ويستدل على ذلك من أنهم في مجادلاتهم يرددون اقد كان مشائخنا المتقدمون على هذا المذهب فلا نخرج عنه.

2- قولهم إن أسماء الله هي ذات الله افجعلوا لله أسماءا معدودة وأبطلوا التوحيد بلك».

#### ويسرد ثمان خصال شاركوا فيها المجبرة، وهي:

1- قولهم إن جميع ما وجد في المكلوم من الجراح والآلام عند ضرب السيوف وطعن الرماح وغيرها، فعل الله. يستنتج ذلك من قولهم إن فعل المرم لا يعدوه، ويخلص من ذلك إلى أنهم بهذا يضيفون القبيح إلى الله.

2- قولهم إن ما يتردد في الكهوف والجبال وغيرها من صدى فعل لله. ويرى أنهم بهذا ينسبون الكذب إلى الله إذا كذب إنسان بالقرب منها وتردد صدى كذبه. ويجعل ذلك يشبه قول المجبرة في نسبتها القبيع إلى الله.

3- قولهم إن البهائم مجبورة في أعمالها.

4- قولهم (إن الله سبحانه قد قضى بالباطل كما تقول المجيرة).

5- قولهم إن الله موبد لها حدث من الجراحات وضوب السيوف وطعن الوماح من حبث أنه فعل هذه الأفعال من غير قصد، في حين أن كل فعل له فهو مواده، وهذا بمئى أنه مويد للظلم.

 6 نفيهم للعرض على ما بصيب المؤمنين والأطفال من المضار في النفوس والأموال، كما تفيه المجيرة, وعد ذلك ظلما منسوبا إلى الله. 7- تجويزهم أن يأخذ الله الولد بذنب والده، بتجويز استرقاق أولاد المشركين دون عوض للأطفال، مما يجعل ذلك ظلما يرتكبه الصانع الحكيم بحق من لا يستحق هذا العقاب جزاء ذنب اقترقه.

8- قولهم إن الله لم يقصد كافرا بنعمة أبدا. (بل أكثرهم يقول لم يقصد مسلما بذلك أيضاف

# وينسب إليهم مشاركة الخوارج في ثلاث خصال، هي:

اعتراضهم على الإمام، وطعنهم في سيرته، وطلبهم منه أن يصير إلى رأيهم، فإن امتنع نكثوا بيعنه وخرجوا عن طاعته. وبشبه حاله معهم بحال علي بن أبي طالب مع الخوارج.

2- تجويزهم لأنفسهم تجيش الجيوش لمحاربة من تولى من الأثمة.

3- بغضهم لآل البيت، واستخفافهم بحقهم.

وبهذا يكمل سبعة عشر مسألة ألزمت المطرفية مشاركتها للفرق الإسلامية اللضالة فيها. وينتهي إلى القول: وبهذا اكتملت اسبعين خصلة من خبائث الخصال جمعت المطرفية بينها. فكذتك صاروا مخالفين للبرية (ملحق بشرح الرسالة الناصحة، 151.

وإذا كان عبدالله بن حمزة بنقل هذه المسائل والخصال عن الكتاب المذكور، في تعداد المسائل على هذا النحو الموجز دون استفاضة في الحجاج وفي سرد الأدلب أسلوب معروف في مؤلفات القاضي جعفر الذي سنتعرف عليه فيما بعد عند مستعرض أقواله. بل إننا نجد هذه المسائل جميعها في مولفاته، وفي غالب الأحم منقولة حرفيا دون أي تحوير أو إضافة أو حتى تفسير، باستثناء بعض التقديم والتأخير كأن يؤخر المسألة الثانية إلى الرابعة، إو ما يشبه ذلك، وهو تغيير طفيف في الترتيب لا يؤثر على جوهر المسألة وصباغتها. ودئيل آخر على أنها منقولة عن القاضي جعد وليس من الإمام أحمد بن سليمان، وهو أننا نجد في ما وصلنا من مؤلفات هذا الإمم ما يغيد أنهم متأولون في الفروع دون إشارة إلى اختلاف معهم في الأصول (حفاد، المعرفة، 55 – 56).

## قتل المقاتلة وسبي الذراري:

ومع أنه يحتمل أن يكون عبدالله بن حمزة قد قال عن المطرفية ما ورد ف عرضناه آنفا، من أحكام ما ترال غير منشددة قباسا إلى ما فعله بها فيما بعد، في و ف

كانت العلاقة بينه وبينهم ما تران حسنة، فإنا لا نجد ما يشير إلى نكفيرهم أو القول بارتدادهم إلا في مرحلة متأخرة من إمامته، عندما أصبح في حالة مواجهة وفتال معهم. ويبدو أنه قد ألف (شرح الرسالة الناصحة) قبل أن يتوصل إلى قرار الحكم بقنل رجالهم واسترقاق نسائهم وأطفائهم، على الرغم من قوله فيها إن امن أنكر فضل الأنبياء كفر، ومن أنكر فضل العترة ومفاضلة الله بين عباده فسق بالإتفاق (بين الأمة) ولم يبعد تكفيره (ق 15). وأخيرا يستدرك في ملحق بهذه الرسالة فبحكم مستندا إلى ما نسبه خطأ إلى الإمام أحمد بن سليمان بأن المطرفية عخرجوا من جملة المسلمين ... فلا نحل مناكحتهم، ولا ذبائحهم، ولا رطوباتهم (مأكولاتهم ومشروباتهم)، ولا نقبل شهادتهم، ولا يجوز دفع الزكاة وغيرها من حقوق الله إلى أحد منهم، ولا يجوز دفعم في مقابر المسلمين، ولا الصلاة على أحد من موتاهم. ويحكم فيهم بأحكام الكفار، ويحكم في هجرهم، وأماكنهم التي غلبوا عليها وحكموا فيها على ساكنيها بانباعهم في ويحكم في هجرهم، وأماكنهم التي غلبوا عليها وحكموا فيها على ساكنيها بانباعهم في مذاهبهم، بأحكام دار الحرب؛ (ملحق بشرح الرسالة الناصحة، 155).

وهكذا لم يعد بإمكان المطرفية إزاء هذا الحكم الحاسم، الذي لا يترك أي مجال للتسامح أو للشك، الإستشهاد بالإمام الهادي، كما لم يعد يجديهم القول إنهم متمسكون بأقوال القاسم بن إبراهيم الرسي، أو المرتضى بن الهادي، ولم يشفع لهم القطاعهم للعبادة والزهد وأعمال البرء فكل ذلك في نظر الإمام مظاهر خارجية لا تجديهم عنده شيئا، ولا تنفي خروجهم من الإسلام في نظره، بن إنه يجعل عصيان الإمام وحدد كافيا لإدخالهم في جملة الكافرين الخارجين عن ملة الإسلام. (ملحق الرسالة الإمامية، 201).

ويوضح معنى حكم دار الحرب بقوله القتل مقاتلتهم، وتسبى ذراريهم، ويغزون ليلا ونهارا، ويؤخذ ما حازوا فينا، ويقتلون بالغيلة والمجاهرة، ولا تقبل توبة أحد منهم ممن اعتقد جواز الكذب بل وجوبه لدفع الضرر وقوة دينه . . . فلا تقبل توبتهم لأبها كذبه . . ويمكن إدراك جوهر المأساة التاريخية التي ألمت بالمطرفية من جراء هذه القسوة الهمجية حتى مع الذين قبلوا بالتخلي عن معتقداتهم أمام خطر الموت الدي لا مهرب منه، من واقع أنه حكم يستند إلى أن الإمام يبني منطقه الخاص بأسلوبه هو، دون أدنى حساب لحقيقة ما يعتقد الخصم، وما يؤمن به . فهو يتأول أقوالهم على نحو بناسب ما يذهب إليه أو ما يريد الوصول إليه، ويتوصل إلى إلزامهم بما لا يقولون. بل إنه يقولهم أفوالا بنكرونها ولا يقبلون بها. وهو يؤكد ذلك بنفسه حين يقول افما التقينا راحد منهم إلا وسلم وشهد بكلمة الحقه. وبدلا من أن يحملهم على السلامة ويدع راحد منهم إلا وسلم وشهد بكلمة الحقه. وبدلا من أن يحملهم على السلامة ويدع

علم باطنهم إلى الله، يجعل هذه الشهادة بكلمة الحق كذبا من باب التقية أو التظاهر الذي يحفي حقيقة الكذب المضمر. ولاحقهم حتى إلى المناطق التي لم يكن لهم فيها وجود مستقل أو هجر، فقال أما في حال ما إذا اكانوا شيعة منتشري الأمر، لا شوكة لهم، قتل رجالهم ونساؤهم لمكان الردة، ويجري على أطفالهم حكم المسلمين، ويسلم إليهم ميراث آبائهم (ملحق بشرح الرسالة الناصحة، 155 – 156).

ويعود أول خبر عن ابتداء قتله لهم إلى سنة 603 هجرية / 1207(1207)م، وإن كان الحجوري في روضة الأخبار يعيد ابتداء هذا الصدام إلى وقاة الأمير العفيف بن محمد بن مفضل سنة 600 هجرية / (1204(1203)م، وهو الذي كان يتولى الدقاع عنهم، ورد القول بكفرهم. لكن يبدو من الملابسات التاريخية آنذاك أن الإمام لم يستطع في البداء سوى الهجوم على هجرة قاعة في جبل عبال يزيد إلى الغرب من عمران، حين دخلها بتراجع الأيوبيين نحو صنعاء سنة 603 هجرية / (1207(1207)م. ولا تتوفر تفاصيل عن المذبحة التي أقدم عليها الإمام بحق هذه الهجرة المطرفية المهمة. لكننا نجد فيما بعد بعض رجال المطرفية بعد أن هربوا من مجزرة قاعة إلى مسور وإلى وقش. ويبدو أبر معروفة إلى المواخاء (روضة الحجوري، 313) إنباء الزمن، 303، غبر معروفة إلى المواخاة) (روضة الحجوري، 313) إنباء الزمن، 303، غبر الأماني، 1/390). ومن المحتمل أن التسمية كانت مستخدمة حينها من حيث أن الكا.

ويبدو أن مذبحة قاعة وتشرد من فر منهم أمام خطر الموت إلى المناطق المختلف قد جعل أخبار الكارثة التي حلت بهم تنتشر معهم، حتى بدأت علامات الإنكار تصا إلى الإمام نفسه. فهو يقول ردا على ذلك افلما كان ذلك (قتل المطرفية وسببه، التشروا في الأفاق متكذبين، وحكوا حكايات مستحيلة جرت بها عاداتهم (الرسب الهادية، 147). ويواصل مكفرا أكثر الأمة بشتم العترة، أو بتصويب شاتم العترة فيسالهادية، حكم الشاتم، ويرى أن من لم يتمسك بالعترة ليس كافرا حكما فحسب، عليهم حكم الشاتم، ويرى أن من لم يتمسك بالعترة ليس كافرا حكما فحسب، ويضيف إلى ذلك أن المتأخر عن إجابة دعوتهم كافر (الدرة اليتيمة، ق 2014 – 2015) ويأتي هذا التثلاد في توسيع دائرة التكفير من واقع أن كتاب الدرة اليتيمة قد ألف المعلى التساولات التي أثارتها هذه المذبحة غير المسبوقة، في منطقة ألفت الحرب، على التساولات التي أثارتها هذه المذبحة غير المسبوقة، في منطقة ألفت الحرب، يأمن أحد أن يكون في يوم من الأيام بين ضحايا هذا الغلو في تبرير القتل والسبي مطويق إلزام الخصم ما لا يقول، وسد باب التوبة والتراجع، وحرمان الأسبر من عماية إنسانية. ووصل الإنكار حتى إلى أنصار الإمام نفسه الذين لم بطبقوا هذه أقد،

الوحشية بحق المطرفية مع أنهم مسلمون وعليهم من إمارات العبادة وسيماء الصلاح ما لا يخفى على العين. ويبدو أن أحد هؤلاء الأنصار قد ألف رسالة ضمنها تساؤلاته في هذا الشأن (نفسه، 181). فلجأ الإمام حتى يسد باب الإنكار إلى تكفير المقلد للمطرفية والمحب لهم، ومحسن الظن بهم، والشاك في كفرهم (أجوبة، 212 - 213).

وعلى الرغم من قتل الإمام للمطرفية في قاعة وتشريد من استطاع الهرب منهم، الإنصالات لم تنقطع بينه وبينهم، عن طريق سلطان مسور آنذاك. فالحجوري يذكر أن مناظرة جرت في مسور سنة 604 هجرية / 1207 (1208)م، أي في العام التالي لمذبحة قاعة، بين الإمام وأحد فقهائهم ممن هرب من قاعة ويدعى الفقيه أحمد بن أسعد الفضيلي، في محاولة لإقناع الإمام بالرجوع عن حكمه الجائر عليهم. ومع أن الحجوري لم يتحدث عن نتيجة هذه المناظرة، وعما أسفرت عنه وساطة سلطان مسور ببن الجانبين، فإن سياق الأحداث يشير إلى أن الإمام لم يتراجع عما قرره قبل ذلك. فقد كان ينتظر الظروف المواتية التي تسمح له بتوجية ضربة ماحفة إليهم، تؤدي إلى إلا إلهم.

وفي سنة 609 هجرية / 1212(1213)م خرج محمد بن منصور بن مفضل، وهو اخو الأمير المنتصر المذكور سالفا، وكان يدعى المشرقي التردده بين وقش وممتلكاته أى خولان العالية (المشرق)، وتوجه إلى مسور بمن جمع من المطرفية في وقش وغيرها، ومن ناصرهم من رجال القبائل المجاورة. ولعل سلطان مسور وعدهم النصرة بالمقاتلين. ثم خرجوا من هناك جميعا إلى المصانع، وحشدوا أنصارهم في الأهجر والأشمور وحلملم وما جاورها. وناصرهم بعض سكان المناطق الواقعة شمال غرب استعاما وهي التي تسميها المراجع احميراء فتوجهوا معهم لحصار قوات الإمام التي ئانت مرابطة في المنطقة وتتحصن في حصني عران والمصنعة (روضة الحجوري، 31.1، غاية الأماني، 1/ 391). ويصف الإمام هذا المشرقي بأنه رأس المطرفية •وسيفهم ولسانهم، ويضيف أنه «ظاهر أهل التطريف، مع أنه أحد آل الهادي. وينكر عليه بذلك مخالفة «المعلوم من مذهب أهل البيت»، ويتهمه بأنه «ادعى الإمامة وهو غير مستحق لهاه، وأنه ادعى أنه عثر على كنوز ادقيانوس (دقلد يانوس) المعروف في قصة أهل الكهف، ولا يوجد مصدر آخر يثبت أن المشرقي ادعى الإمامة. وإذا كان ذلك محيحاً فإنه لا تنقصه الشروط والدوافع، فهو من ألَّ الهادي، وبالتالي من ألَّ الحسن والحسين الذين تحصر الزيدية الإمامة فيهم. وهوحائز على رضي قسم مهم من الزيدية وهو المطرفية مما يعني أنه كان على شيء من الصلاح والزهد والعبادة. والتفافهم من

حوله يجعله يحضى بدعم عدد لا بأس به من الفقهاء والأنصار. ويبدو أنه كان غنيا له ممتلكات واسعة في المناطق القريبة من وقش وفي خولان العائية أيضا. وكان أيضا يتولى بعض الأوقاف في حدة ويحصل على عائدات منها. لكن السلطة لا تكتسب بالمؤهلات النظرية، وإنما تكتسب بالغلبة دائما. ولعل عبدالله بن حمزة عد خروجه إلى مسور والمصانع لإنكار مذبحة المطرفية إعلانا لإمامة منافسة.

وقد اعترض بعض أنصار الإمام على تكفيره للمشرقي، لأنهم كانوا يسمعونه في المالملاقي (التجمعات) البحكي مذهب الحق، ويحلف عليه أنه اعتقاده واعتقاد شبعته المطرفية في فرد الإمام أن المعلوم ضرورة (؟) من المشرقي وأصحابه خلاف مي يظهرون، وبتساءل اكيف يصدق إذا جاء بخلاف المعلوم؟ المسلومية، وأحبه، أو حارب معه بايع المشرقي، وحارب معه لما ظهر منه من الصلاح، وصوبه، وأحبه، أو حارب معه ولم يصوبه ولا أحبه؟ الله في أن من تابعه كفر، ومن صوبه كفر، ومن أحبه كفر، وبدهي أن من حارب معه كافر، لأن الحرب تنضمن النصرة والولاية (أجوبة، 215).

وسأله أحدهم عن الحجة في تكفير أهل المصانع ومنهم من لا يعرف اعتف... المطرفية، فأجاب أن الدليل على كفرهم ما يلي:

ا- تعاليهم على منع الصدقة (الإمتناع عن دفع الزكاة إلى الإمام)، وإظهارهم الادهم لا تحتمل الزكاة لعدم توفر النصاب الذي تجب فيه الزكاة.

2 متابعتهم للمشرقي والمطرفية، ومن تابع الكافر يعد كافرا، سواء أكان ، إعتقاد أم عن تقليد. ويقول إن أهل المصالع، جميعهم، السالوا على حب الساد والمطرفية . . . ومعلوم ضرورة أن الكل تلقاه بالقبول، وأظهر البشر والبشاشة وتحملوا المؤن في حقه وأنفقوا الأموال في نصرته (أجوبة، 216).

وقد يرر معترض آخر من أنصار الإمام خروج يعض أهل المصالح على الإسائلة في إمامة عبدالله بن حمزة لشبهة عرضت لهم من تصرفات ولاته، وإكراء العلى دفع ما يزيد على الزكاة المحددة شرعا، وأنهم لا يعرفون معتقدات المطرفية الحبوا المشرفي وأحسنوا الظن فيه السا ظهر من صحة اعتقاده، ولم يعلم منه حدا أظهرا، وقد يكون احارب معه للدفاع عن نقسه وماله . . . سواء مصوبا تلمئل وأصحابه وما فعلوه أم لاه . ويكرر الإمام في الرد على هذه الإعتراضات حكمه بناه من عاشر المطرفية. ويرد على الإمام قد بكون سبب خلف من عاشر المطرفية. ويرد على الهرام في الرد على الإمام قد بكون سبب خلف إمامة الإمام لأجل تصرف الولاة قائلا، إن ولاة النبي (ص) وعلى بن أبي طالب

الله وجهه حدثت منهم حوادث كبار سفكت فيها دماء، واستبيحت فيها النساء، فلم يقدح ذلك في النبوة والإمامة. وهكذا يستنتج عبدالله بن حمزة أن ظلم ولاته للناس لا يوجب الخروج عليه كما أوجب لنفسه الخروج على ولاة الجور. وهو أمر متعلق بتجويز الحاكم لنفسه ما لا يجوزه لغيره.

ويجوز لنفسه إكراه الناس على دفع ما يزيد من الأموال على الزكاة. ويجعل ذلك داخلا ضمن امتلاك الإمام لحق التصرف في الأموال والنفوس، ويبيح أخذ الزكاة اقتراضا قبل حلولها، ويستشهد بمثال الهادي مع بني الحارث في نجران، وهو أمر أثار حينها حربا خسر الهادي على إثرها سلطته في تلك المنطقة. ويستدل على ذلك أيضا باقتراض النبي (ص) الزكاة من عمه العباس، مع أن هذا اقتراض طوعي لا بفي بغرض الإحتجاج في مسألة الإكراء على دفع ما لم يحل أوان دقعه.

ولا يجيز لأحد محاربة الإمام أيا كانت الأسباب، حتى ولو كان الدفاع عن النفس والمال. وفي حال حدوث حرب على الإمام في منطقة يعيش فيها، يتوجب عليه الهجرة إلى الإمام للحرب معه ومناصرته على أعدائه. ويعد بقاء المرء في مناطق نفوذ أعداء الإمام كفرا، لأنه شارك محاربي الإمام في السكن، سواء أكان مصوبا لهم أم مخطئا لهم (أجوبة، 213 - 215).

وقد عسم هذا الحكم على جسيع المناطق التي تتوفر فيها هجر للمطرفية أو نفوذ أو تأثير، معتبرا أن أي دار يظهرون كلمتهم فيه، ولا يستندون فيه إلى ذمة أو جوار من أحد المسلمين فهي دار كفر. ينطبق هذا الحكم على هجرتهم في عوشان وغيرها من هجرهم. ولكنه أغلق باب الذمة والجوار، وصد الناس عن العطف عليهم ومحاولة إنقاذهم بقوله إنه حتى لو كانوا في ذمة وجوار من بعتقد صلاحهم، فهو كافر لممالاتهم، وبالتائي قداره مثل دارهم دار حرب، يحل فيها قتل البالغين من الرجال ومبي النساء والأطفال (ملحق بشرح الرسالة الناصحة، 156).

وقد تجمعت المطرفية بقيادة المشرقي إلى هجرة لهم في المصانع تسمى عوشان. جاءوا من المصانع ووقش ومسور، فحشد الإمام عسكرا من قبائل الظاهر وبني ضباع بقياد أخيه يحيى بن حسزة، وهو المعروف بشراسته في قتال الخصوم، وبقسوته وغلظته. وأباح لهم قتل الرجال، ونهب المستلكات، وسبي النساء والأطفال، فنزلوا بالقرى الواقعة غربي مدع حيث قتلوا ونهبوا وأحرقوا، وأخلوا النساء سبايا، وواصلوا هجومهم على القرى السجاورة، فانهزم السطرفية وهرب من استطاع الهرب ومعهم المشرقي إلى مسور، تاركين أهل القرى الني كانت تؤيهم وتناصرهم عرضة للقتل والنهب والسبي. وانتشر الذعر بين السكان، وهرب المعالم في هلع من و-المجزرة.

ولحث القبائل على الفتل والسبي، يحرضهم الإمام قائلا افد أبحناهم لمن اعتدا إمامتنا من المسلمين، عيلة ومجاهرة، ومن جاءنا بأحد من ذراريهم اشتريناه بثمن مثلب وأجزناه بما يرضاه ا. كما أباح لهم أيضا المثلة بجئثهم بعد القتل الرسالة الهادية، ١١٠٠ – 167). وينادي القبائل المناصرة له قائلا امن تمكنتم منهم فقد أبحنا لكم دمدا وأحللنا لكم قتله وأخذ ما كان في يده، فمن كان على اعتقادنا فليمتنا في الفرا أمرنا الملحق بشرح الرسالة الناصحة، نقسه).

وكان سبى النساء واستباحتهن موضوعا لاعتراضات عديدة. ومنها القول إن النسب أرحامهن من الأجنة، كما هو الحكم عند التعامل مع الرقيق. ومن الإعتراضات الجماعة من عسكر الإمام قد وطأوا المرأة الواحدة. فيرد الإماء قائلًا الوكيف صح ... العلم بذلك ولم بشاهدوا لخوفهم منا، وبعدهم عنا (الرسالة الهادية، 148). ويرد على إنكار في صيغة السؤال على ما حدث في معسكر الإمام من وطء للسبايا لا بمبدء الشرع، فبقول إن ما بقال في هذا الموضوع يأتي من غلبة الظن وليس من دليل شدء. الْجَوْبَةُ، 234). لكن واقعة وجود سبايا في معسكر الإمام أمر ثابت عند الإمام وأنع. -قبل غيرهم. بل إنه بجيب على سؤال أحد أنصاره عن حكم امرأة من المصالم. غيرها صادف وجودها في المنطقة عند السبي، وهي لا تعرف اعتقاد المطرفية . تحبهم، فيقول إن المرأة من أهل المصانع حكمها حكم أهلها، أي تستحق السبي. -فرق بينها وبين امرأة أخرى في المنطقة، بصرف النظر عن معرفتها أو حهلها للمط. واعتقاداتهم، إلا إذا علم عنها مخالفة المطوفية وهربت من ديارهم لتسلم من السر أما المرأة لتي تكون من غير أهل المصانع فإنها ما لم تكن معصوبة في وجوده: ـ المنطقة فإنه يجب سبيها، لأنها كفرت بوصولها إلى ديارهم (أجوبة. 217). و ... أبضًا بصورة صريحة بالسكن في دار خصومه، باعتبار تلك الدار دار حرب ودا -الإسلام. وعلى ذلك يجري على ساكن دار الخصوم وعلى أولاده ولسائه وأمرااء يجري على الأعداء من قتل ونهب وسبى (الدرة البتيمة، 172). ويعلل ذلك قال١٠٠٠. العدو ما حاربنا إلا بأموالهم، ولا رمانا إلا بنبالهم، ولا تمكنا من (١١٥٠ . بزوالهم (ملحق بالرسالة الإمامية، (190).

ولذلك يوجب على كل مسلم، والمسلم هنا كل مؤمن بإمامته، أن يهاجر إن

فإذا لم يكن هناك إمام، يحب الهجرة دائمًا من در الكفر إلى در الإسلام، وذلك انسجاما مع قوله أن من يسكن في ديار الكفر كافر. لكنه يستدرك قائلا إنه لا يفتقر إلى وجود إمام في جميع العصور (أجوبة، 215). وهو قول يخالف المعروف من تاريخ الزبدية الذي عرف فترات طويلة تراجعت فيها الإمامة واختفت. ويبدو أن موجة القتل والسبي والنهب قد تراصلت في المناطق الشمالية الغربية من صنعاء، أو ما يعوف محمير. إذ يفهم من رد الإمام على سائليه أن أهل أقيان، بالقرب من شبام، قد لاقوا المصير نفسه. فالسائل يستفسره عن الأدلة التي استند إليها على أن أهل هذه المنطقة قد الفروا بسب االعترة، وذهبوا إلى مذهب أهل الجبر، واستحلوا إخراج الصدقة إلى غير الإمام، وهل منع الصدقة لمن يعتقد الإمامة كفر، هل صح ذلك بشهادة أو غيرها من الطريق الموصلة إلى العلم ؛ حتى حل سبيهم؟٥. فأجاب قائلا اإذ الظاهر من أهل علمه الجزيرة (المنطقة) الجبر، فمن ادعى خلاف ذلك بين عليه (نفسه، 234). ، هما أوسيم الر لدائرة التكفير بالإلزام. فمن المعروف أن الزيدية في اليمن أنذاك كالوا أقلبة، وأن أنشرهم كانوا مطرقية. فإذا كان قد حكم بكفر كل من لا بتابعه من الزيدية ومن عيرها، الن من يحكم عليهم بالكفر ويبيح بذلك قتل رجالهم وسبى نسانهم وأطفائهم هم عالمية حكان اليمن في عصره. ولعل ذلك ما مكن للأيوبيين وللرسوليين من بعدهم أن وحكموا اليمن خلال قرون. ولما كان تاريخ تلك المناطق القبلية قد ألف الصراعات الدموية، وعرف القتال بين القبائل والعشائر والجماعات، وما ينتج عمه من سلب ونهب، فإن الإعتراضات انصبت على إياحة السبي، من حبث كان ابتداعا جديدا أدخله مدالله بن حمزة في صواعه مع خصومه. ويبدو أن بعض المنكرين للسمي قد احتجوا ، أنه غير مسبوق في أخبار قتال الهادي وابنه الناصر للمخالفين لسلطتهما. فكان جوابه مان استشهادهم بأخبار الهادي والناصر في هذا غير صحيح، لأننا إذا لم تصلما أخبار من قيامهما بالسبي فلأن سيرهما التي وصلتنا ليست كاملة. ولأن عبدالله بن حسزة لبس مَنَاكِدًا مِن قَوَّةَ هَذَهِ الْحَجَّةِ. فَإِنَّهُ يَضْيِفُ إليهَا سَبِبِينَ آخَرِينَ، قَالِلاً إِنْ ذَلَكَ قَد يَكُون لأحد أمرين، إما أن الناس امتثلوا لسلطة الإمام فلا صرر للسبي، وإما أن قوته صعيفة ودولته غير مستقرة إلى الحد الذي يجعله يقاتل من أجل البقاء، فلا مجال للسبي الأن السبي ليس بواجب على الأثمة، بل لهم أن يسبوا وأن يتركواً (الدرة اليتيمة، 175). ومبين أنه لم يقم بقتل الرجال وسبي لنساء إلا لأنه قوي، ونو كان ضعيف لكان ترك السبي أصوب، لأن احتمال الهزيمة يعرضه للمعاملة بالمثل.

وعلى الدعم من أن حكم السمي بسدي على أطفال المطرفية والمخالفين، فإن أحدا

تم يسجل وقائع سبي الأطفال. ولعل ذلك يعود إما إلى أن استعبادهم قد حدث ، . يصدم أحدا كما صدمه استحلال فروج النساء المسلمات دون عقد نكاح شرعي ، ، أن من أقاموا على السبي كانوا من رجال القبائل الفقراء كثيري العيال، فلا يحتاب إلى إعالة صغار غيرهم حتى ولو كانو رقيقا . فحاجتهم إلى عسل الرقيق معدو وقدرتهم محدودة على تحمل إعالة هؤلاء الأطفال حتى يكبروا . ولعل استعباد الأصقد قد اقتصر على تلبية طلب سوق الرقيق إن وجد حينها . ولعلها لم تكن سوقا مزده ، وأغلب الظن أن أطفال من قتلوا أو سبوا قد كانوا صحابا مجهولين لم يلتفت إليهم أ . في ضجة إلكار سبى النساه .

ويوسع عبدالله بن حمزة حكم التكفير ليشمل المسلمين جميعهم ما عدا أنصا قائلا: الدار الكفر الأصلي هي التي يظهر فيها الكفر بغير دمة ولا جوار، وهذا حكم ١٠ المجبرة، والمطرفية، والمشبهة، والباطنية، والمرجنة . . . ومن جانسها من ف مقالات الكفر الذين ادعوا بقاءهم على الإسلام . . . لا يظهر عندهم دين الإسلام ٢٠٠٠ الحقيقة إلا بذمة أو جوار، وكفرهم ظاهرًا، لا فرق بينها وبين دار الكفر الأص (نفسه). ويضيف توكيد االأدلة وتظاهرها على كفر الأكثر من الأمة، بالبرهان الحس . . . فقد صبح لنا كفر أكثر هذه الأمة (نفسه، 204). واستنادا إلى هذا الحكم الدر. . تواصلت الحرب وامتدت خلال عام 609 هجرية / 1212(1213)م والعام الذي بين باتجاه شظب، شاملة المطرفية وغيرها من السكان المقيمين على الإسلام دون . . . بعقائد المنكلمين من المطرفية أو غيرهم. وتذكر الأجوبة التي ألفها الإمام للرد - -سائليه الذين يطلبون دائما أدلة صحيحة مقنعة على ما يفعله بحق هؤلاء المخالفين. الإمام قد أمر بخراب بيرت المخالفين بعد أن باع ما أمكنه بيعه منها حبي حبل -ساكتوها إليه معلنين اتويتهم! لكنه يؤكد أن تويتهم غير مقبولة، لأن بعض الخاب عليه لجأوا إلى مناطقهم. وكان قد ألزم القبائل ممن كانوا دائما أنصارا للأنمة بطرد. هرب إليهم من مخالفيه، افما نفوهم إلى الأذ، فأي توبة لهم أو صلاح «أحد 224). وحتى شهر شوال سنة 610 هجرية / 13 فبرير - 13مارس 1214م كان ١٠٠٠ معارض، تسميه المصادر التاريخية ابن برية، وأصحابه ما يزالون يقيمون عند بني ٥٠٠٠ بن دحان التي تفهم من سياق الأحداث أنها عشيرة في شرف البياض، لم يطرد، ١٠ (نفسه). وواصل الإمام ملاحقتهم وملاحقة الذين أووهم أو الذين نصروا من اواد. فقد كان توجه في شعبان سنة 610 هجرية /16 ديسمبر 1213 - 13 يناير 1214م ال قاره، فأطاعه أهل حجور. وفي رمضان من العام نفسه توجه إلى الشرف فأطاءه -

أطاع، وقاتل من امتنع عن الخضوع لسلطته، ولما انتصر عليهم قتل الرجال وسبى النساء وقسمهن على عسكره بعد أن أخذ لنفسه الخمس من النساء السيات ومن الغنائم الأخرى. وهكذا نجده في شوال 610 هجرية / 13 فبراير 13 مارس 1214م بكتب أجوبته التي ترد على منتقديه في مسألة السبي وهو في معسكره في قلحاح، قرب البياض، من الشرف، وهو معسكر ملي، بالسبايا، ثم عاد بعدها ليوجه أنظاره نحو منعاء والمناطق القريبة منها (روضة الحجوري، 313)، حيث كان ما يزال للمطرفية نفوذ قوي، وبخاصة هجرة وقش وسنع وآنس، وامتدادات تأثيرهم هناك نحو مغرب منس وريمة، محتمين وراء الوجود الأيوبي الذي وإن اختلف معهم لم يفده على إلادتهم وسبي نسائهم وأطفالهم كما قعل الإمام.

وقد أتيحت أمامه فرصة إبادة المطرفية في تلك المناطق عنه 611 هجربة / 1221م، هند اضطراب حال الأيوبيين في البمن باختلافهم فيما بينهم، وتناجرهم على السلطة، وحينها خلت صنعاء من القرات الأيوبية ليدخلها الإماء في ثالث ربيع الأول سنة 611 هجربة / 13 يوليه 1214م، وواصل الإستفادة من تضعضع الجند الأبوبي بالنوجه إلى لامار التي استولى عليها بسهولة، وبدلا من مواصلة السير فحو الحنوب لساؤلهم في عقر دارهم في تعز، صرف النظر عن المواجهة بينه وبينهم، وفضل حسم المعركة المؤجلة بينه وبين المطرفية، فقد أرسل أحد قادة عسكره على وأس حماعة من المحاربين لخراب مسجد العطرفية في سنع قائلا إنه امسجد ضرارا، ومسجد الضرار هو الدي بني في المدينة المنزرة في أيام الوسول (ص) الإجتماع المشركين الإرصاد حرب الله وحرب رسوله، والإجتماع للطعن والأذية، والفتك بالمسلسين، ولتهاون حتى رسوله، والإجتماع للطعن والأذية، والفتك بالمسلسين، ولتهاون عنو الله وحق رسوله (المعارضة (وودسون، محمد، 114).

أما الإمام فقد توجه على رأس مقاتليه إلى وقش لتنفيذ حكمه الذي سبن أن طبقه على مطرفية المناطق الشمائية الغربية من صنعاء. فانتشر الرعب في صفوف المعلرفية وأنسارها، ولم يبدو، أية مقاومة تذكر، بعد أن خذلتهم القبائل التي وفرت وضع الهجرة الوفش، وحمت حقهم في الإقامة بها. فطبق في تلك الهجرة ما سبق أن طبقه على قامة من قبل، من قبل للمالغين من الذكور، وسبي للنساء والأطفال. ومجا من نجا منهم بالهرب يلاحقهم نحاوضه للقبائل على استباحة من يظفروا به منهم على طريق الهرب، والم ينج إلا من وصل منهم إلى أنس وخولان العائبة، فتقرفو في كل الإتحاصات. وأمعن الإمام وعسكره في نهب دورهم ومساجدهم، وبالغوا في خراب هجرتهم، بما وأمعن الإمام وعسكره في نهب دورهم ومساجدهم، وبالغوا في خراب هجرتهم، بما

في ذلك مسجدها، وحملت بعض أخشابها إلى ظفار ذيبين لبناء منازل الإمام فيها وقد أصبحت حينها عاصمة الإمام (غاية الأماني، 1/400 - 401). وكان خراب وقش الضربة الأخيرة التي شردت المطرفية وفتتتها، وجعلت رجالها ملاحقين بحكم الإمام بإياحة دمهم وتسائهم وأطفائهم وأموائهم.

## رسالة ابن النساخ المطرفي إلى الخليفة العباسي:

ولعل من المفيد، استبضاحا للصورة، أن نلقي نظرة سريعة على رسالة مطرفية مهمة تصور ماحدث. وهي رسالة كتبها الحسن بن محمد بن النساخ، أحد فقها، المطرقية في قاعة. ويبدو من نسبته أنه من أسرة عملت بنسخ الكتب. وهو أحد رجال المطرفية الذين نجوا من مذبحة قاعة ولجأوا أولا إلى مسور ثم وقش. وبعد خرابها هرب إلى أنس. وهناك ألف رسالته المشهورة في كتب التاريخ في اليمن، إلى الخليفة الناصر لدين الله العباسي يستنجد به لنصرة المطرفية، وإنقاذهم من المذبحة التي ينفذها فيهم الإمام عبدالله بن حمزة. وفيها يحض الخليفة على «الإستعداد لإطفاء نار تأججت باليمن، أذكي وقودها قائم من بني الحسن، تمالي أهل اليمن على نصرته . . . ولفه قدر علبنا واستظهرا. وتوضح الرسالة أن طموح عبدالله بن حمزة لا يقتصر على اليمر فحسب، بل إنه يستعد للإستيلاء على الخلافة العباسية بأكملها، بما في ذلك الشاء والعراقين. ويبالغ ابن النساخ طمعا في استثارة الخليفة العباسي قائلا له اهي والله إحدى الكبر، التي لا تبقى ولا تذر، وأين منه المفر، ولا ملجأ منه ولا وزر . اللهم إلا أن تنهضوا إليه جيلا بعد جيل، ورعيلا في إثر رعيل، وتعدوا للجلاد السواء. والسيوف الحداد، فعسى تحمى بحماها بغدادًا. وأرفق ابن النساخ هذه الرسالة، النه صاغ بعضها نثرا وقرض بعضها شعرا بحيث تتداخل مقاطع النثر بأبيات الشعر، بقص تبالغ في تصوير قوة الإمام، وتخويف الخليفة العباسي من بأسه وشدته، وتطلب م. الخليفة الإستعداد لقتاله ليس دفاعا عن المطرفية، بل دفاعا عن بغداد عاصمة الخاص الإسلامية (أئمة اليمن، 136 - 139).

ويبدو أن الخليفة العباسي الناصر أحمد بن المستظهر كان في حال من الفده وفقدان السلطة لا يمكنه من فعل أي شيء لمساعدة المطرفية، هذا على افتراض تلك الرسالة قد وصلته. إذ لا يبدو أنها قد لاقت أي اهتمام يذكر في بغداد. وإذا ت قد وصلت إلى عصرنا فما ذلك إلا بسبب اهتمام مؤرخي الإمامة في اليمن بها، المنف فيها من مبالغات في تصوير قوة الإمام عبدالله بن حمزة، ناتجة عن حال الهلم الله.

اساب منشئها وأمثاله وهم يشاهدون أهلهم يذبحون، ونساءهم تسبى، ودورهم تهدم، ومساجدهم تحرق وتُدمر، ويرون أنفسهم مطاردين بفنوى الكفر والردة على رغم ملاتهم وصيامهم، وتهجدهم وزهدهم. ومؤرخو! الإمامة يأخذون تلك المبالغات في مروير قوة الإمام على أنها حقيقة واقعة، ويستنتجون منها استنتاجات تاريخية. ومع الك، تدل الوقائع الناريخية على أن دولة ذلك الإمام لم تكن من القوة كما صورتها مسالة ابن النساخ. إذ لم تصمد أمام عودة الأيوبيين لإحتلال صنعاء، فقد خرج الإمام ال دون مقاومة. وبعد موته في مطلع سنة 614 هجرية / 1216م تمزقت دولته ببساطة. الم يمض وقت طويل حتى وجدنا أيناءه وأمراء دولته يتصارعون فيما بينهم. بل إن الم يحالف مع الرسوليين، ورثة الأيوبيين في اليمن، في قتال إمام الزيدية.

#### إلكار المذبحة:

ويبدر أن مذبحة المطرفية، وبخاصة قتل الأسرى ومن لم يهرب ولم يقاوم من الرجال، وسبي النساء واستباحتهن، واسترقاق الأطفال وبيعهم، قد أثار موجة من الإنكار الشديد. فقد كان تقليدا ثابتا في التاريخ الإسلامي أنه إذا تحارب المسلمون فيما الهم، فإن من غير الجائز سبي بعضهم بعضا. وقد أثار ما تبقى من رجال المطرفية بين الناس أنه حتى في حال ثبوت إمامة عبدالله بن حمزة فإن خروجهم عليه يجعلهم ابغاة! وفنا لمصطلحات الإمامة الزيدية، وهي صقة تطلق على الخارجين على الإمام. وينقل الإمام نفسه عنهم أنهم قالوا انظروا إلى كلام الأئمة والعلماء في أهل البغي والسيرة ا همه(الرسالة الهادية، 162). ولكني يدافع الإمام عن نفسه في وجه موجة الإنتقادات والإنكار، ألف (الرسالة الهادية) لإقناع المنكرين بسلامة موقفه، وأنه بني حكمه فيهم امل أدلة لا تقبل الشك. لكن موجة الإنكار تواصلت، مما اضطره من جديد إلى البف رسالة (الدرة اليتيمة في أحكام السبي والغنيمة). فهو يقول في سبب تأليفها «فلما ﴿ رَارِ السَّوَالِ مِنَ الأَصِحَابِ عَلَى الرغم مِن كتابة (الرسالة الهادية) ، أنشأنا هذه الرسالة . . فليتدبرها الإخوان بعين الإنصاف، فيكون ما فيها كاف شاف [ هكذا ]٥(الدرة النبمة، 209). ومع ذلك فإن تأليف هاتين الرسالتين لم يكف ولم يشف غليل المنسائلين والمصدومين بفضاعة ما أقدم عليه الإمام بحق مسلمين يعدون من خيار المسلمين عبادة وزهدا. فقد وصل إلى عصرنا مجموع فيه الكثير من الأجوبة التي باشر ١١/بتها وهو ما يزال في معسكره في قلحاح في الشرف كما أسلفت، وهو معسكر شهد اوزيم السبيات على رجال القبائل المقاتلين مع الإمام، وشهد معاملة السبيات على نحو

أثار حفيظة بعض الأتقباء من أعدار الإمام، بل إن سبى النساه قا، وصل إلى الأشراه أنفسهم الذين استنكر بعضهم سبى ابنات الهادية ويقصدون بذلك سبى نساء م، الأشراف ممن كانو على اعتفاد السطرفية مثل بني العقيف في وقش، فرد عبدالله ، حمزة على ذلك قائلا: وقد اكتبنا إلى أشرافهم الذين اقتدوا بهم في الكفر ... بأ ، . إن تماديتم في مشايعة القوم وأظهرنا الله عليكم، نسفك دماءكم، ونسبي ذراريكم ، قربت أنسابكم منا . . . قالوا تسبي بنات الهادي! قلنا نعم نسبيهن لكفر أهلهن (الراء ، . . الهادية ، 162).

واعترضوا بأن علي بن أبي طالب لم يكفر الخوارج، ولم يسب نساءهم، بل و فيهم الخواننا بالأمس، بغوا علينا، فقاتلناهم حتى يفيئوا إلى أمرالله (أجوبة، 22. (224). وينقل عبدالله بن حسزة عن المنكرين للسبي قولهم اإن ترك السبي أولى لله وبان صح جوازه، لئلا يقتدي به أهل الضلال ويجعلونه أصلا (الدرة البنيمة، ١٦٠). بمعنى أنه من المصلحة أن لا يصبح السبي عادة في مجتمع قبلي لا تتوقف الحرب وه إلا لنثور من جديد، بالإضافة إلى الحرب المتواصلة مع الوجود الأيوبي في الد ومن لمنكرين من استشهد بأن الأيوبيين عند ما بلغوا في هجومهم براقش في حد، لم يسبوا نساء الإمام على الرغم من محاربته لهم (نفسه، 181).

ويبدو أن أصداء مذبحة المطرفية وسبي نسائها، وما تلا ذلك من مواصله أ.... حتى لغير المطرفية في أفيان، وحجور، والمحالب، وغيرها، قد تجاوبت في عناد. واسعة من البين، إد وصلت إلى الإمام رسالة من فقهاء تهامة بنكرون عليه قتل ... يستجب لدعونه، ولم يهاجر إليه، فألف في الرد على تلك الرسالة مؤلفا سماه ١١١. الإمامية في المسائل التهامية). ومما جاء فيها بيان الأدلة التي سوعت له ذلك السائميع، ثم عاد فشرح تلك الرسالة محاولا إقاع من لم يقتنع، ثم وجد نفه في الشنيع، ثم عاد فشرح تلك الرسالة، وأخر ملحق بالرسالة الهادية، كنه ترد عرائان كتابة ملحق بشرح نلك الرسالة، وأخر ملحق بالرسالة الهادية، كنه ترد عرائان مذبحة المطرفية ومن ناصرهم أو أواهم أو تعاطف معهم، من إنكر، تساؤلات حتى عند أنصاره ومؤيديه.

وقد حاول أن يتخذ من تلك الكارثة أساسا لصياغة نظرية يتبعها من ١٠٠٠ . موضوع التكفير والسبي. وبقدم لتلك الصياغة بتعريف ١٤١ر الحرب١ فيقول ١٤ ر الد هي القربة أو الناحية التي يتمسك فيها أهله بخصلة من خصال الكفر، ولا بكور الد من السكس فيها إلا بأن يظهر التمسك بما يدينون به من ذلك، وأن يكون من ١٠٠ هذا ذلك على (غير) ذمة أو جوار (الدرة البتيمة، ١٦٥). ومع أنه ينقل عن المؤيد الد -١١٨روني، أحد أنمة الزبدية مي شرحسان قوله االأقرب عندي أن كل موصع تظهر فيه الشهادتان، وتقام فيه الصاوات، فلا يجوز أن يكون دلك السوضع دار كفرا(نفسه، ١/١)، كما ينقل عنه أيضا القول الأقرب عندي أن يكون كل موضع يظهر فيه تشبيه الله بخلفه، أو تجويره في حكمه وإضافة القبائح إليه، والإنحاد في أسمائه، أو نفي إنى. من أفعاله عنه وإضافة أفعال خلقه إليه، وتكذيبه في خبره، وتجويز إخلاف وعده ١١ ببده، وإنكار شيء مما علم ضرورة من دين نبيه (وكلها صفاة يجري التوصل إليها من طريق إلزام الخصم ما لا يقول على الحقيقة)، لا يجوز أن تسمى دار كفر ... ١١/ن أهل دار الحرب إذا دخلوا دار الإسلام وتحصنوا في حصن. فالمعلوم أن ذلك لا يسير من دار الحرب. قال فيجب أن يكون الموضع متاخما لدار الكفر ومتصلا بها. ١٠١ ذهبت إليه المعتزلة، والمتاخم هو أن يكون انتهاء حده إلى دار الحرب النفسه، 174). ولذلك وجد عبدالله بن حمزة نفسه في مأزق أمام هذا التعريف الجغرافي لدار الحرب، وارتباطه بثغور الدولة الإسلامية. كما وحد نفسه يواجه بموجة من الإنكار الحكمه الذي عرضنا سابقا بتكفير ﴿أكثر الأمة ممن بعارضون دولته حتى ولو كانوا من الزبدية نفسها. وكان هناك سؤال يتردد ببساطة قائلا: ما الدليل على استحلال قتل وسبى المن يقول لا إله إلا الله وأن محمدا رسوالله؛(أجوبة، 229 - 230). ولتجنب «اله المأزق النظري الذي وجد نفسه في مواجهته، بسبب عدم استناد حكم التكفير والسبي إلى أدلة، لجأ إلى القول إن خصومه مرتدون. وعرف الودة تعريفا خاصا كيفه ا عليق عليهم، قائلا إن الردة في الشرع تعني إما الرجوع عن الإسلام جملة، وإما الزبادة في الدين ما ليس فيه. ومن ذلك ارتداد المطرفية وأصحاب مسيلمة من بني الله والمجبرة والمشبهة. وهكذا جمعهم كلهم في وصف واحد قائم على الإلزام، السرف النظر عن اختلافاتهم. ونوع ثالث من الردة هو الردة بالنقصان، كأن يدعى أن ومنهن ما علم من الشعائر الإسلامية ليس من الإسلام. وهذا في رأيه هو ما فعله من ﴿ ﴿ وَفَ سَبِّي أَبِي بِكُو لَأَهُلِ الرَّوَّةِ، مثل الباطنية. وهذا الرأي يخالف ما ذهب إليه الإمام الهادي يحيى بن الحسين نفسه، الذي يرى أن المرتدين في عهد أبي بكر إنما رفضوا اللافة أبي بكر لأنه لا يستحقها. وهكذا فإن الإمام عبدالله بن حمزة على رغم تراجعه الى تحديد دار الحرب بحيث أخرج منه مناطق يسكنها مسلمون لا يوافقونه الرأي، فإنه الد في تعريفه للردة قوسع دائرة من حكم عليهم بالردة من المسلمين الذي يخالفونه الرأي (الدرة اليتيمة، 181).

ويفرق، على أساس العنصو، بين المرتد من العرب والمرتد من غير العرب. فإذا

كان المرتد من غير العرب مهردا، ولم يجمع من حوله حماعة تهدد الجماعة الإسلام (والحماعة هنا نعني الإمام وأعداره)، فإنه يستتاب وإلا قتل إذا لم يكن من أهل الذر. (لبس من الواضح ما ذا بقصاء بالمرتد من أهل الكتاب. فالسرتد من خرج من والإسلام حتى ولو اعتنق ديانة كتابية). وإذا كان من أهل الكتاب فيخير بين الإسلام والحزية. أما إذا كان من العرب فيقتل وتسبى نساؤه وأطفاله (نفسه، 173).

.11

n li

11.5

cle

ile

وإه

الرا

-13

الب ان

, 10)

-11

9 000

114

100

. , )

ر ند

1115

läij

1.

٦, ٩١

.....

, .. 11

-011

ے ور

1,-

وقد لخص مقالات المرتدين على النحو التالي:

ا- فرقة ألكروا الإسلام جملة وعادوا إلى ماكانوا عليه في الجاهلية، ويتول ....
 الأقل بين المرتدين.

2 فرقة أقروا بالإسلام جملة ولم ينقضوا منه حرفا واحدا إلا الزكاة التي قال. ١٤ تحب إلى النبي (ص)، أما بعد موته فيجب أن تصرف على مستحقيها، ورفضو ما لقائم بعده في تولي جميع ما كان يتولاه.

 ا وفرقة أقروا بالإسلام واكتفوا بهذا الإقرار دون أن يقيموا الصلاة ويؤثرا بر ويستسج من كون الفرقتين الثانية والثالثة مرتدين على الرغم من إقرارهما بالإساب.
 ا تطبيق حكم الردة على من يقر بالإسلام، ويمتنع عن الإقرار ببعض جوانه.

وعاسا على ذلك يحكم على المطرفية بالإرتداد لإمتناعهم عن دفع الزكاة المناط بعود إلى الجدل حول دار الحرب ليدخل هجرهم من جديد في المناط ينطبق عليها تعريف دار الحرب. فهو يقول اإن المولد منى كانت له شوكة كان حكم الكافر الأصلي، وأن داره دار حرب (الرسالة الهادية، 149 – 151). ويسالتعميم إلى التخصيص فيقول إن حكم المطرفية ومن شايعها حكم المرتد شونة، وبالثالي فداره دار حرب، يحل فيه قتل الرجال وسبي النساء والأطفال. . . المستلكات وخراب البيوت (نفسه).

إلا أنه يعود في الدرة اليتيمة ليناقض ما سبق أن نقله فيها عن المويد بالله اله مر عدم جواز تكفير الفرق الإسلامية، وأن دارها ليس دار حرب، فيقول ١٤ ٪. والمطرفية ومن جرى مجراهم، كفار أصلا، ودارهم دار حرب قطعا، وليسوا سد، وإنما نقول مرتدين تقريبا وتلقينا، لأن المرتد هو من كان مسلما فكفر، وه: يعرفوا من ابائهم وآباء آبائهم إلا الكفر، نقولهم بالجبر، والقدر، والإرجاء، وسعد والتشبية (الدرة البتيمة، 183).

ويبالغ في تصوير كفر المطرقية وردتهم ليقنع الناس بصواب قعله، فيقول المار.

المستنصر أن القوم في عدر، الدوا على أهل الردة أضعافا مصاعفة، وبلغوا النهابة المظلمي في الكفر، فأي حرمه بعبت لهم، ولا معول على صلاتهم ولا شهادتهم والمسلم، الولو ويسبف إن المنكرين عليه من عامة الناس الذين لا معرفة لهم بأحكام الإسلام، الولو دان ما جهلته العامة من الأحكام اطرحته الأئمة عليهم السلام، لكانت رسوم الدين اليوم هالية، وقواعد . . . واهية الفسه، 165).

ولا يقبل توبة من تاب. لأن المهزوم الذي يظهر النوبة واعتقاد مذهب الحق، وإمامة الإمام؛ ليس صادقا، وإنما يتظاهر بذلك اتقاءا للفتل والسبي. وينساءل متهكما الهل الفيت هذه العلوم في قلبه إلقاءا (وحبا)، أم أنعم النظر عند ما أحيط به، فذلك الوقت وقت الشغل لا الفكر؛. ويجزم بكذب من يظهر التوبة ويتخلى عن معتقداته، ويحكم يقتله وسبى نسائه (أجوبة، 231).

وعلى الرغم من كل الجهد النظري الذي بذله في البحث عن أدلة تدعم حكمه الجائر بإبادة المطرفية، وإقدامه على سبي خصومه حتى من غبر المطرفية، فإن المؤك. أن السبي بالذات قد توقف في التراث الإسلامي منذ حروب الردة التي تلت موت النبي (س). فعلى الرغم من أن الحروب قد تواصلت في الأقاليم الإسلامية، فإن المتحاربين الحسلمين من كل نوع قد تورعوا دائما عن الإقدام على السبي. ولم يجد عبدالله بن حمزة سوى خبرا واحدا ينقله من ثراث الزبدية في طبرستان، حيث قضى الإمام الموشد بالله بأن المرتدين، أي المخالفين لإمامته، إذا غلبوا على مدينة في دار الحرب (في المحركة بين الإمام وبينهم) وتحصنوا بها ومعهم نساؤهم وأولادهم وليس معهم غيرهم. لم الفر بهم الإمام، فإن أسلموا خلى سبيلهم، وإن أبوا الإسلام قتل من كان بانغا منهم والنمت نساؤهم وأطفالهم سباياء ومع ذلك فإن المسترشد نفسه قد قبل التوبة مقتديا في اللك بما فعله الخليفة الأول أبو بكر الصديق مع من تاب من أهل الردة، وبالتالي فإن إلفال عبدالله بن حمزة لهذا الباب بدعة ابتدعها لتنفيذ قراره بإبادة خصومه. فهو لا إلىنذ من المسترشد سوى واقعة العودة من جديد إلى تجويز القتل والسبي. وإذا كان أهر المسترشد أهون في تعريف دار الحرب، لأنه كان يعيش في بلاد يتعايش فيها المسلمون وغير المسلمين، وبالتالي ينطبق على حروبه معهم التعريف الإسلامي لدار المرب من حيث ارتباطه بثغور المسلمين، فإن عبدالله بن حمزة بعلق على تخصيص المسترشد لدار الحرب قائلا افعندنا أن دار الحرب كل أرض ظهرت فيها خصلة أو خاصال من الكفر المعلوم بالأدلة، ويفتقر مظهرها إلى ذمة من المسلمين أو حوار (انفسه، 171) - واستعاد الدليل الوحيد الثابت على جواز قتل المسلمين وسبى

نسائهم واطعالهم من أن أثمة الزيدية في طبرستان قد أقدموا على ذلك الفعل أنابه نستنكره الأمة، وأنتوا به، بل وسبب إليهم أنهم أنتوا بسقوط فرض الحج عن أتباءه، لمرورهم في الطريق إلى المشاعر المقدسة على بلاد المجبرة، ويرون بحاء مأكولاتهم، ويحكمون بأن المجبرة مشركون (نفسه، 192). وينقل عن قادمي مطبرستان أنهم حكموا بأن أثبة الزيدية هناك يبيحون غزو المجبرة والمشبهة والباط وقتل مقاتلتهم، وسبي نسائهم وأطفائهم و اليختطفون ذراريهم سرا وجهارا، ويبيعه على أسواق المسلمين ظاهرا، ويبيعه الناس» (نفسه، 178 – 179).

ولذلك يمكن الأستنتاج أن فكرة قتل المخالفين وسبي نسائهم وأطفالهم فد وصامن طبرستان إلى اليمن مع ما وصل إليها من تراث الزيدية في ذلك العصر، المنافقي جعفر هو أول من عرض هذه الآرء المتطرفة في مؤلفاته، ونشرها بين من أما أن ويدية طبرستان. إلا أن الإقدام على ذلك لم يكن في البداية ممكنا، عظرا المجرى عليه العرف القبلي في اليمن من ناحية، ولما عرف من إقلاع المتحاربين التاريخ الإسلامي عن تلك الممارسات منذ حروب الردة التي تلت وفاة النبي (صافلما واصل رجال المطرفية الإعتراض على الإمام، وصدوا الناس عن إمامته، ورفد تميز فئة إجتماعية على أساس النسب دون عمل يستحقون به الفضل، قرر إبادته، ووجد لذلك مسوغا نظريا في الآراء التي نقلها جعفر عن أئمة الزيدية في طبرست: وهكذا عزز نزوع القبائل إلى الحرب طمعا في النهب، بإباحة القتل والسبي.

الجزء الثاني: علم الكلام

### القصل الأول

# علم الكلام المطرفي

## منهج المؤلف المطرقي:

كثيرة تلك النصوص التي وصلتنا في الرد على المطرقية في علم الكلام. فأول وؤلف تذكره فهارس المؤلفات اليمنية في ذلك العصر هو «الرسالة المبهجة في الرد على فرقة الضلال المتلجلجة» للإمام أبي الفتح الديلمي المتوفي سنة 444 هجرية / 1052م، وهو إمام قدم من طبرستان في فترة تراجع الإمامة الزيدية في اليمن ليحاول إعادتها إلى الفعل التاريخي. ولا يوجد ما يؤكد فعلا أن هذا الكتاب يرد على المطرقية، كما أننا لا اجد نقولات عن تلك الرسالة لنعرف منها مواضيع الخلاف بين الجانبين.

إلا أن جميع ما وصلنا من ردود على المطرفية يعود إلى فترة الإفتراق الكبير بين الزيدية في عهد الإمام المتوكل أحمد بن سليمان، الذي كلف القاضي جعفر العائد من المراق وفارس بكتب معتزلة البصرة الجبائية، بالتصدي لهم، كما عرفتا سالفا. وتكاد وللفات جعفر تكون مكرسة للرد عليها ودحض آرائها. وكلها تعرض مقالات منسوبة إلى المطرفية على سبيل الإلزام، وبالتالي لا تساعد على معرفة حقيقة آرائهم ومعتقداتهم.

ولعل من دواعي الإنصاف التاريخي لأولئك الضحايا الذين دفعوا من وجودهم ثمنا استهم في الإختيار والإجتهاد، بقاء مخطوطة واحدة كتبها أحد متكلميهم، وهي الشاهد الوحيد الباقي إلى عصرنا على آرائهم كما صاغوها هم أنفسهم، وليس كما صورها مسومهم، وهذا المخطوط يمكن القارئ من المقارنة بين ما ينسبه إليهم القاضي جعفر والإمام عبدالله بن حمزة على سبيل الإلزام الكلامي، وما يقولونه على الحيقية. كما مسمح بالإطلاع على تيار كلامي خلف شذرات من أبدع ما خلفته عقلانية المعتزلة، دواء منها ما نقله المطرفية عن النظام والجاحظ ومعمر، أم ما استنتجوه بأنفسهم، استادا إلى مقالات مدرسة بغداد المعتزلية ورئيسها أبو القاسم البلخي.

وهذه المحطوطة الداده بصحل عنوان (البرهان الرائق المخلص المضائق)، ومؤلفها يدعى سابمان بن أحمد المحلي، ومع أن إبادة المطرفية فا مؤرخي الزيدية يتجاهلون هذا المتكلم، ولا يذكرون عنه شيئا يساعد على مه ومعرفة الفترة التي ألف فيها عده المخطوطة، فإنه يتحدث فيها عن حصره من ويسميهم الجعفرية (البرهان الرائق، 167) نسبة إلى القاضي جعفر (توفي المجرية / 1177م)، وهذا يعني أن المؤلف كان موجود بعد الخلاف مع حدد المخلال العقدين السادس والسابع ومطلع العقد الثامن من القرن السادس الهجري المحدث عن الخلاف مع الإمام عبدالله بن حمزة (توفي سنة 161 هجرية / 111م) وما نتج عنه من شن حرب إبادة على المطرفية انتهت باختفائها من الناريخ من ذلك أن المؤلف من رجال أواسط القرن السادس الهجري، وأم أنه المؤلف بعد الخلاف مع جعفر والإمام أحمد بن سليمان.

وقد كتب على الهامش بحط الناسخ أن هذا كتاب في التوحيد، وأضيف إن العد بخط آخر اهذا من كتب المطرفية المبتدعة، وكتب الناسخ الأصلي على الدال الله النسخة ملك شخص يدعى يحيى بن أحمد بن عبدالرحمن، وهو شخص الامراعة منه شبئا. وأصيف بخط آخر أن المخطوط انتقل إلى شظب. ثم أضيف بحط مدا إسم حسين بن على بن ذعفان. ولعله ابن على بن ذعفان الذي كان يسكر من المطرفية، وعرف بمعارضته للإمام عبدالله بن حمزة، وقتاله دمن المطرفية، والعل هذه المخطوطة مما صادره ذلك الإمام من كتب المطرفية مدا المنا ونقل محتوياتها الإمام يحيى حميد الدين (توفي سنة 1948م) إلى مكتبة الدام بعن على بن كتابتها ومصادرتها قصير، ولم يعد نسخها ثانية بعد أن تكون النسخة الموجودة نسخة أولى بخط المؤخف هما الفارق الزمني بين كتابتها ومصادرتها قصير، ولم يعد نسخها ثانية بعد أن المام مكتبة ظفار حتى نقلت إلى صنعاء بعد قرون من الزمن. والواقع أنها تعد ولما شميتة، وجوهرة نادرة الأكثر من سبب.

ولا يمكن الإدعاء بأن ما تحمله هذه المخطوطة من مقالات يمثل على المطرقي بكل ما فيه من غنى ومن تنوع واجتهادات. لكنها على الأقل تنفل الأساس في هذا المجال في أخريات أيامها، قبل حملة الإبادة التي وصم لوجودها. ولا يبدو أن المؤلف يتحرج من إطلاق تسمية المطرفية، عليهم، على من أنها في البداية كانت مما أطلقه عليهم خصومهم. فهو يقول اإن من ها،

ارصاله، وأوجبت الأخوة إنصافه. سألس تصنيف كتاب يتضمن اعتقاد أهل الدين، من اسلم لمية الموحدين؛(نفسه، 1).

وقبل شروع المؤلف في تتابة المقدمة، وضع ما يشبه الخطة لتأليف الكتاب، قال الم المدامنها الجملة ما به، بعد مقدمة هذا الكتاب، لا يخرج عن التوحيد، والتعديل، المحابقة، وهكذا يحدد منذ البداية المباحث الأساس التي سيتناولها في الكتاب، الما تتفق مع منهج المعتزلة في عرض مباحث علم الكلام مثل تناول التوحيد المال، في حين يبدو بعضها مختلفا مثل مبحث التصديق. لكن توكيد مدى الإتفاق الإحداد، على سيتضح فيما بعد.

وبعدها قسم الكتاب إلى خمسة وأربعين بابا، منها أربعة وعشرون بابا في التوحيد، المناه عشر بابا في العدل، وثمانية أبواب في التصديق. ووضع أصول الوعد والوعيد، المنازلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبوابا في مبحث المان وكل باب مقسم إلى فصول قد نزيد وقد تنقص، بحسب تشعب موضوعات المال حولها، ويمكن إجمال الملاحظات التالية على أسلوب المؤلف:

١- بلاحظ أنه بكثر من التفريعات، وتفريع التفريعات.

2- يعطي عناية خاصة لتعريف المصطلحات الكلامية التي يعرضها.

ا كثرة استخدام صيغة الم يحل من وجهين، إما جوازا، وإما وجوباه، ثم يحلل
 را الوجهين ويورد الأمثلة عليهما ليبين المستحبلات والمتناقضات في كل منهما،
 را إلى إثبات الرأي الذي يذهب إليه.

ال كثيرا ما يفترض الأسئلة التي ترد على ما يذهب إليه، ثم يجيب عليها مفندا حج التي يفترض أن يوردها من يعترض على رأيه، أو الأسئلة التي قد تصدر عن الف فيرد عليها ويدحض حجج الخصم واحدة بعد واحدة. ولذلك تتردد في اب مبيغة افإن قيل ... فالجواب ... وفي حالات أخرى يرد السؤال على مباشر «سؤال ...»، ويأتي الجواب على النحو نفسه «جواب ...».

2- كثيرا ما يستشهد بالقرافان الكريم، وبالحديث النبوي الشريف، كما بستشهد الما البيت لكنه يحددهم على نحو غير مباشر حيث لا يذكر سوى أقوال علي بن أبي الما وعلي بن الحسين بن علي، والقاسم بن إبراهيم وأخيه محمد، محمد بن القاسم، والهادي يحيى بن الحسين بن القاسم، وابنيه المرتضى محمد المراجعة أحمد.

6- يكثر من الإستشهاد باللغة العربية، ويعطي أمثلة من الشعر العربي، ...
 يستخدم بعض الأمثلة الحسابية.

ويوضح المؤلف طربقته في التأليف قائلا الولست أستطيع أن أزيد على ما ذاا السلف الصالح . . . وإنما اختصر من كلامهم ما جعله البسط متباعد الأطراف، وأسدنا من ذلك ما جعله الإيجاز خفي الأغراض، وأعرض ما استحسنه من كتب العلما، . .! وافق مذهب . . . يحيى بن الحسين الهادي القال . ونلاحظ أن المؤلف يكتب ، . ذهنه مآخذ خصومه، وتحريضهم العامة على المطرفية بتشويه مقالاتهم ونسبتهم إلى الكفر . وقد ذكر المؤلف ذلك قائلا الأن قوما ينكرون ذلك علينا أشد الإنكار، ويعلم من استعمل في كلامه هذه الألفاظ (الفطرة، والتركيب، والإستحالة)، ويشتعون . ، عند العوام، ويخرجونه من حكم الإسلام (ق 70). ولذلك من المحتمل أن يستن المؤلف سبيل الحذر في الكتابة . لكنه مع ذلك عرض آراء المطرفية في جميع المدال التي أثير حولها الجدل، مما يسمح بمعرفة حقيقة مقالاتهم، وطريقة حجاجهم .

وأول ما نلاحظه من اتفاق بين المطرفية والمعتزلة، كما كان الحال عند الفا... إبراهيم الرسي والهادي يحيي بن الحسين، أن المؤلف يقدم في تناوله لأبه مسأله .... العقلية على الأدلة السمعية، أي الأدلة المستنبطة من النظر العقلي على الأدلة . . . " عن الكتاب والسنة، استنادا إلى مسلمة عندهم من أن النقل لا يخالف العقا مد \_\_\_ وإذا ظهر اختلاف فموده سوء فهم النص. وعند ما يتحدث عن المعتزلة يسميه. ١٠ العدل، لكنه لا يتفق مع كل المعتزلة على اختلاف اجتهاداتها لاستحالة ذاله من ا حالات يوضح أن رأيه مخالف لبعض المعتزلة. لكنه في حالات يجادل باعتباره ١٠١ معتزليا، مستشهدا بواصل بن عطاء دون أن يستشهد بأحد من أئمة الزيدية كما ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ المنزلة بين المنزلتين، وهو أصل من أصول المعتزلة لم يأخذ القاسم بن إبراهيم. ١٠٠٠ يدخله في الأصول التي سردها، كما أن الهادي قد تحدث عنه في فترة سبة. . . . إمامة الزيدية ومباشرة شئون الحكم في اليمن، لكن موققه منه اضطرب واحده مده الشغاله بالقتال لتثبيت إمامته (معتزلة اليمن – دولة الهادي وفكره، 34، 157، 11 -ويتضح من المخطوطة أن المولف يأخذ بمقالات مدرسة بغداد المعتزلية ورد ، , القاسم البلخي. ولعل ذلك يعود إلى أن ثلك المدرسة قد ازدهرت في أبه ال 🗼 💮 المعروفين يعيولهم الزيدية وبالتالي فقد كانت تميل إلى مذهبهم. كما أن الهاب 🕟 🔻 كان متأثراً بها (مادلونج، 76). ويبدو أن المؤلف يستند في حديثه من ١٠٠٠. المقالات، على كتاب المقالات للبلخي. فهو يقول هوقد حكى أبو الفاسم السرير اختلاف الناس في المقالات ...) (البرهان الرائق، 190). ولذلك حتى حين يستشهد بالعلاف والنظام والإسكافي لتأييد ما يذهب إليه في مسألة بقاء الأعراض، فإنه ينقله عن الناب البلخي المذكور (ق 102). وينقل عنه أيضا أنه ممن يقول ببقاء الأعراض، مما يمني أن المطرفية أخذت بما يقول في هذه المسألة. كما أن المؤلف يستند إليه ويتابعه فيما يقول في كثير من المقالات. ومن هنا يأتي الأساس النظري لرفض المطرفية امقالات مدرسة البصرة المعتزلية، وهي المدرسة التي أخذ بها أئمة الزيدية في المرستان، ونقلها جعفر فيما بعد إلى اليمن، وواجه بها المطرفية، ودحض مقالاتهم المنادا إليها. ومن هنا لا يبدو غربا أن نجد المؤلف يعرض رأي أبي هاشم الجبائي في سألة من المسائل معلقا عليه قائلا "وذلك فاسد".

#### المقل:

ولأنهم يقدمون الأدلة العقلية على الأدلة النقلية، ينبغي عرض فهمهم للعقل، والمريفهم له ولوظائفه. يفرق المؤلف في تعريف العقل بين عقل مولود (موروث) وعقل ما تنسب (تجرية العاقل وثقافته). ويظلن على العقل المولود إسم القلب، وقفا لما كان منقدا من أن القلب محل التفكير والأحاسيس والمشاعر، وهو في رأيه القلب السحيح السالم، المستطيع للنظرة، ويوضح أن القلب سمي عقلا باسم فعله، فهو في أه أداة العلم والنظر والتمييز، ويستشهد على جواز هذه التسمية بتسمية العين نظرة، والأذن سمعا، وكذلك جميع الحواس تسمى باسم ما يحدث فبها، ويعود إلى الأصل الذوي للفظ عقل، باشتقاقه من ربط أو عقال البعير، ويضيف إلى ذلك اوقبل سمي المناذ لأن الله عقل به الإنسان وربطه عن القبائح (البرهان الرائق، 126).

واستشهد على القول بأن القلب هو العقل بالآيات التالية من القرءان الكريم:

- ﴿أَفَلُم يَسْيَرُوا فِي الأَرْضُ فَيْكُونَ لَهُم قُلُوبِ يَعْتَلُونَ بِهَا﴾(الحج، 46).
- ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَذَكْرِي لَمِنْ كَانَ لِهِ قُلْبٍ، أَوْ أَلْقَى السَّمْعُ وَهُو شَهِيدٍ﴾ (ق، 37).
  - ﴿أفلا يتدبرون القرءآن أم على قلوب أقفالها﴾(محمد، 2٠).
    - ﴿لهم قلوب لا يققهون بها﴾ (الأعراف، 179).

ويستشهد على ذلك ببعض الأحاديث، لكنها أحاديث تذكر العقل دون دلالة مباشرة ملى أنه القلب، سوى الحديث الذي يروى عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أن إن (مس) قال (إن في جسد بن ادم بضعة (مصغة) إذا صلحت صلح الجسد، وإذا المات فسد الحسد، ألا وهي الفلب). وينقل عن على قوله الكل شيء معدن، ومعدن التقوى قلوب العارفين ، وبنظل من الهادي قوله الأن حواسك وعقلك أدا مجعولات، مركبات على درك المحلوقات مثلهن، المصورات في الخلق كتصويده، اوكذلك قوله اقلما وجدت العقول والحواس أجساما مثلها مصورات في الداء كتصويرها ، يستشهد بهذا القول للهادي للرد على قول المعتزلة إن العقل عوص الحسما (126 - 127).

ويرد على الذين يحتجون بأن النائم والمجنون يزول عنهما العقل ولا بزول ١٠٨٠٠ القلب قائلا النائم. كما يرد الله القلب قائلا النائم. كما يرد الله الذين يقولون إن للأطفال والبهائم قلوبا وليس لها عقول فيقول اوقلنا المستطيع المعلم، فخرج منه الأطفال والبهائم (نقسه).

ومن الواضح أن المؤلف يتحث عن القلب من حيث هو قدرة على الندد. واكتساب المعارف، في حين يتحدث خصوم المطرفية عن القلب من حيث هو ١٠٠٠ مادي يمكن لمسه وتشريحه. وإذا كان لا يذكر الرأي القائل بأن الدماغ محل الند . ، وإن هذا الرأي كان معروفا في عصره بدليل تناول الإمام أحمد بن سليمان، في أداء نفسه الذي عاش فيه المؤلف، لهذا الرأي ودحضه.

وأما العقل المكتسب في نظر المؤلف فهو استخدام العاقل للعقل المورسسين. التجربة والإنتقاع ومعرفة الأشياء وحفظها.

ويحاول التوفيق بين اختلاف القدرات العقلية للناس وبين نظرية العدار من المساواة، من حيث هي في مركز معتقداتهم، حيث يقول إن الله ساوى بين ساري بين المدين أصل ما أعطاهم من العقول، فيقول إن ذلك الإختلاف قد يكون من المدينات والتسدسد، والزيادة في الهدى، واستجابة الدعوات، وإظهار المعجرات، إلكرامات، وقد يكون من الإنسان بالتقصير في بذل الجهد، والإهمال أو الادرس والإشتغال بما يغني أو بما لا يغني، وقد يكون التقص في العقول ناتح عرب الإنسان بأمراض تؤدي إلى ضعفها، وقد تتأثر بالتربية، ويستشهد على ذلك بنول بن الهادي في كتاب التجاة إن الزيادة في العقول قد تكون إكتساب، حصدها الإسلام العقل المركب فيه، ويتهذيب الرأي واكتساب الآداب، واستعمال النقل مند، والحكمة، وأن الذي لم يحصل على الزيادة قد ضبع عقله وشغله بكل فساد ، والحكمة، وأن الذي لم يحصل على الزيادة قد ضبع عقله وشغله بكل فساد ،

ويدحض القول إن العقل علوم عشرة ضرورية مني تكاملت في الحي كان ١١٠٠

ومئي نقص منها واحد لم يكل عاملات وهي

- ١- علم الإنسان ينفسه.
- 2- علمه بأحواله، مثل العلم بكونه مريدا أو كارها، وما أشبه.
  - 3- علمه بالمشاهدات حتى يكون واثقا بها.
- 4- علمه بالبديهيات، تحو العلم بأن المعلوم لا يخلو من أن يكون موجودا أو معدوما، وأن الموجود لا بد أن يكون محدثا أو قديما (طريقة القسمة).
- العلم المستند على العادة والأخبار، نحو العلم بأن الزجاج ينكسر بالأحجار،
   أن القطن يحترق بالنار، والعلم بأن الجسم الواحد لا يجوز أن يكون في مكانبن في
   قث واحد، وأن الجسمين لا يكونان في مكان واحد في وقت واحد.
- 6- العلم بتعلق الفعل بفاعله، وهو أن يعلم أن لعقل شخص بعينه من الإحتصاص
   ما ليس بغيره.
- 7- العلم بالأمور الجلية مع قرب العهد، نحو العلم بموت الملك الأعظم.
   وطراب البلد الأعظم.
  - 8- العلم بمقاصد المخاطب عند زوال الإلتباس.
    - 9- العلم بمخبر الأخبار المتواترة.
- العلم بوجوب بعض الواجبات كرد الوديعة، وشكر النعمة، والإنصاف من العس، وتقبيح كثير من المقبحات كالظلم والجهل وكفر النعمة.

ويدحض هذا التعريف للعقل بالقول إنها علوم مكتسبة يفعلها الإنسان. فقد يجهل المان ما كثيرا منها في حين يجبدها طفل واظب على التعلم والتمرن مع سلامة عقله المولود، أي الموروث. ويستدل على أنها فعل للإنسان بأن هذا الإنسان مأمور بفعلها. لا يؤمر أحد إلا يما يفعله، كما أن العلم المكتسب بالتجربة يفتقد إليه من لم يجرب. المتحسان الحسن واستقباح القبيح فعل للإنسان لأنه قادر على فعل عكسه.

وبرد على من ينسبون هذه العلوم إلى الله ويجعلونها قعله، وعلى استدلالهم على الله بأنها لا تزول عن النفس بشك ولا بشبهة، قائلا إن هذا ليس بدليل، لأن التجربة الله على أن العلم البقيني والمعرفة الحقيقية لا يزولان عن قلوب العارفين بشك أو الله في 128 - 130).

وهذا التعريف للعقل بأمه موروث ومكتسب يقود المطرفية إلى اعتبار الإنسان كالنا

عاقلاً، من حيث هو الكائل الوجا الذي بوجد فيه قلب صحيح سالم مسطيع النفا

وإذا كانت المطرفية نعلى من شأن العقل وتقدم الأدلة العقلية على الأدلة السيمين وتعطيه حق تأول أدلة السيمع متى تناقضت مع أدلة العقل (ق 89)، فإنها تقرر .... الحقائق التي لا بد للعقل أن يهتدي بها لنبين الحقيقة. فالمشاهدة، مثلا، فوق المان ويضرب المؤلف على هذا مثلا بالشمس إذا طلعت وطالب إنسان سليم العقل من بأدلة على طلوعها من الكتاب والسنة، فإنه يكون مثار سخرية، لأنه يطالب بدل من بأدلة على ما دليله المشاهدة. فبوجود المشاهدة تبطل الحاجة لأدلة أخرى (ق 88) ولكن ليس كل ما لم يشاهده الإنسان باطل. فالكثير من المعارف التي اكتسبها الإسان أتت دون مشاهدة (ق 99).

ومثل ذلك ما يعرف بالبديهة. فهو لا يستند إلى علم ونظر، لإشتراك جميع المداد. في معرفته. ولا حاجة للإستدلال عليه من السمع، ولا يصح القول إنه معروف ١٠٠ مم وليس بالعقل (ق 115).

ومن الثوابت العقلية أن إثبات ما لا يعقل يفتح أبواب الجهالات. وكل ما لا ممال ولا يمكن إثباته عقليا غير صحيح البته (ق 50).

ومن تلك القواعد العقلية الإستدلال بالشاهد (الحاضر) على الغائب، ١٠٠٠ الإشتراك في أربعة أوجه:

1- علة الحكم، أي السبب الذي لأجله تم الإستدلال بالشاهد على الغانب

2- ما يقوم مقام هذه العلة فيؤدى غرضها.

3- طريقة الحكم، أي أن يستخدم في التحليل والإستنتاج نفس الطريقة وال. ...

4- أن يكون الحكم في الغائب مثلما في الحاضر أو أقوى منه (ق 23).

ولذلك نجد المؤلف يستشهد بأمثلة كثيرة من الحياة لإثبات ما يريد إلى من المعقولات، ويستعين بالتجربة لعرض بديهيات معروفة في حياة الإنسان، من المجال حول اختراع الأعراض، مثلا.

ويستخدم المؤلف في الجدل ما يسميه التقدير، وبقسمه إلى أربعة أقساء.

المسيء لذم المساء إليه.

2- حين يكون التقدير صحيحا والمقدر مستحيلاً، ويضرب على ذلك مثلاً . أ . أ .

جاز أن يكون الصانع محانا أ. مدر عليه فعل الأجسام كما تعدر علينا. فتعذر فعل الأجسام على من يكون محدثا صحيح، وكون صانعها محدثا مستحيل.

3- حين يكون التقدير مستحيلا والمقدر مستحيلا، ويضرب عليه مثلا بأنه الو جاز العدم على القديم سبحانه لجاز أن يكون معه قديم ثانا.

4- حين يكون التقدير فاسدا والمقدر صحيحا، ويضرب عليه مثلا بأنه الو أراد الله أن يجعل هذه الأجسام ذهبا أو فضة لقدر على ذلك الأن هذا لا يشمر سوى العلم بقدرة الله (ق 47).

وهكذا فإن التقدير هو الإسم الذي أطلق على قواعد المنطق وقد اكتسبت ثوبا إسلاميا، حيث ترد المقدمة الأولى بتسمية التقدير، ويسمى الإستنتاج المقدمة الأولى المقدمة الشعرى. وبذلك يكون النوع الأول من التقدير حين تكون المقدمة الأولى صحيحة والإستنتاج صحيحا، والنوع الثاني حين تكون المقدمة الأولى صحيحة والإستنتاج غير صحيح، والنوع الثالث حين تكون المقدمة الأولى غير صحيحة والإستنتاج غير صحيح، والنوع الرابع حين تكون المقدمة الأولى غير صحيحة والإستنتاج عير صحيح، والنوع الرابع حين تكون المقدمة الأولى غير صحيحة والإستنتاج صحيحا.

ومن قواعد المنطق التي يستخدمها المؤلف في الجدل التضمين، وهو احتواء القضية المتضمنة (بكسر الميم) والقضية المتضمنة (بفتح الميم) على متغير مشترك. ويقسم التضمين إلى أربعة أقسام:

 1− تضمین الممكن بالممكن، ویضرب علیه مثلا بأنه «لوكان عندنا زید لسررنا به، إذ أن السرور لا یتوفر إلا بوجود زید.

2- تضمين المستحيل بالمستحيل ومثاله: لو صح العدم على القديم تعالى لصح أن بثقلب السواد بياضا.

3- تضمين الممكن بالمستحيل، وهو صحيح أيضا، لأن غرضه النفي والتبعيد مثل
 إن انقلب السواد بياضا دخلت الدارا.

4- تضمين المستحيل بالممكن. وقد قسمه إلى نوعين: أحدهما على وجه الإخبار وهو غير صحيح، لأن حصول المعلوم الثاني متوقف على حصول المعلوم الأول لكي يكون الخبر صحيحا، مثل لو دخل زيد الدار لأنقلب السواد بياضا، ومعلوم أن السواد لا ينقلب بياضا، دخل أم لم يدخل. وثانيهما على وجه الإعتبار، وهو صحيح، لأن الغرض منه الإستدلال، والمراد به النفي، لأن اشتراط المستحيل لحدوث الممكن بجعله مستحيلا (ق 28 - 29).

وكثيرا ما يستخدم المؤلف المسجه المنطقية. والقسمة عنده ثلاثة أنواع:

ا- قسمة دائرة بين نفي وإثبات، حين يكون الشيء إما (أ) وإما (ب) ولا يجور.
 بتوسط بينهما ثائث كأن يكون الشيء منفيا مثبتا في آن معا.

 الشيء (أ) أو (ب)، فيح، أ يكون (ج) أو غيره.

3- قسمة دائرة بين نفيين، مثل أن لا يكون الشيء لا (أ) ولا (ب)، فيج
 يكون (ج) أو غيره (ق 27 - 28).

#### الواجب:

واستنادا إلى هذه القواعد العقلية بشرع المؤلف في تناول الواجب ويقدم الله أربعة أنواع:

ا= واجب الأفعال، وهو ما استحق تاركه الذم إذا كان غير معذور في ترك، ...
 على صنفين:

(أ) واجب على الله، مثل ثواب المطبع الذي هو نفع يصل الإنسان على ١٠٠٠ الإستحقاق، وعقاب الدار. الإستحقاق، وعقاب الدار. وهو أيضا صرر واقع بالإنسان على وجه الإستحقاق، وتمكين المكنف من الدار وقبول النوبة بتبديل الحكم بالعقاب الدائم حكما بالثواب. ويعرف التوبة بأنها الداء ... الذنب.

(ب) واجب الإنسان، وهو على وجهين:

معقول وهو المعقولات اوما لا يتم إلا به من نظر وغيره.

ومسموع الوهو على وجهين: مؤقت وغير مؤقت الله 2).

2- واجب في مقابل الجائز: وهو بمعنى مناقض لواجب الوجود، أي ما احد مراوجوده إلى ما احد مراوجوده إلى سواه الوكان وجوده في وقت أولى منه في وقت آخرا(نفسه) مناوله المخلوقات.

3- واجب مقتضى، مثل الشكر على النعمة، والأسماء المشتقة التي : ، ، ، ؛
 الصفات التي اشتقت منها، وكالجزاء الذي توجبه الأفعال.

 4- واجب بمعنى الواقع، فحدوث الأشياء يجعلها واجبة ومسلم بها، لأن إساء ضرب من العبث.

## المعرفة أول الواجبات:

ترى المطرفية أن المعرفة، وليس النظر المؤدي إلى المعرفة، أول الواجبات على الإنسان. وهي في هذا تقتفي وجهة نظر مدرسة بغداد المعتزلية ورئيسها أبو القاسم البلخي، وبالتالي تختلف مع مدرسة البصرة وأبي هاشم الجبائي في قولهم إذ أول الواجبات النظر. وهذا ما سيكون موضوع خلاف بين المطرفية والقاضي جعفر.

ويورد المؤلف ثلاث حجج للدلالة أولا على أن المعرفة واجبة:

1- شيوع النعم، ومعنى ذلك أن المكلف إذا أسبغت عليه النعم وجب عليه الشكر عليها، ولا يصح شكر المنعم إلا بعد معرفته. ويمضي المؤلف في تبيين هذا الدليل ببيان أقسام النعم، وأن النعم توجب الشكر، وأن الشكر لا يصح إلا بعد المعرفة. المقسم النعم إلى نعم ماضية، ونعم مستقبلية، ونعم في الحال، ونعم ابتدائية، ونعم شرطية، ونعم جزائية، ونعم ظاهرة، ونعم ياطنة.

وأما أن النعم توجب الشكر فدليل ذلك أن العقول تستحسن الحسن وتستقبح القبيح. ومما استحسنته العقول شكر المنعم، ومما استقبحته كفر المنعم.

وأما أن الشكر لا يصح إلا بعد المعرفة فدليله أن من لم يعرف المنعم قد يشرك لهبره في شكره. ومن لم يعرف مراده قربما أسخطه من حيث أراد إرضاء.

2- ومن الأدلة على أن المعرفة واجبة أن من لم يشكر المنعم لا يأمن عقابه، والعقاب ضور، ودفع الضور عن النفس واجب. ولا يصح له ذلك إلا بعد المعرفة. ولذلك وجبت المعرفة.

3- أن المعرقة لطف في أداء الواجبات. ويعرف اللطف بأنه اما يكون السكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة واجتناب المعصية؛(ق 4).

وبعد أن دلل على أن المعرفة واجبة سرد ثلاثة أدلة عقلية على أن المعرفة أول الواجبات:

1- أن العلم شرط في صحة العمل. ومعنى ذلك أن الأعمال لا تصح من الجاهل بالله سبحانه، ولذلك وجب تقدم المعرفة. ويرد على من يعترض قائلا إن النظر من مملة الأعمال، وإن النظر أداء واجب وإن لم يحصل ما هو شرط في صحة العمل، أن وإن لم تحصل المعرفة، فيقول إن الفاعل إنما استحق الثواب لسلوكه طريقا تؤدي إلى ما هو شرط في صحة غيره من الأعمال، لا سيما مع معرفته بالوجه المقتضي اللك.

2- إن النظر إنما وجب لوجوب المعرفة. ومن المحال أن يجب شيء لوجوب غيره إلا وقد تقدمه ذلك انغير في الوجوب، بمعنى أن وجوب النظر نتيجة نوجوب المعرفة وبالتالي فالمعرفة سابقة في الوجوب. ويقسم الذين خالفوا في وجوب المعرف إلى نوعين:

القائلين إنها تحصل بالإضطرار، وينقسمون إلى صنفين، القائلين إنها تحصر بطبع القلب وبالتالي لا يوجبون النظر البتة. وهو ما تذهب إليه الجبوية بقولها إذ الإنسان مجبور، ومنهم من يقول إنها تحصل بطبع القلب، بشرط النظر، فيوجبون النظ.
لا على الوجه الذي توجبه المطرفية، وهو ما يقول به الجاحظ وأبو على الإسواري.

والقائلين إنها تحصل بالإكتساب، ومنهم من يقول إنها أول الواجبات \*وهو مذهب أهل البيت، وبه قال شيوخ البغداديين كأبي القاسم البلخي وغيره. وعليه نعتمده.

ومنهم من يقول إن النظر أول الواجبات، وهو ما يقول به البصريون وأبو هائد، الجبائي، ويعلق المؤلف على هذا الرأي قائلا اوهو باطلا، ويضرب على بطلانه أمناه من الفرائض الدينية كالعلاقة بين الطهور والصلاة، فالطهور واحب لوجوب الصلاب ولا يجب إلا بعد دخول وقتها، وكذلك الحج، فإن من وجد الإستطاعة وجب عالحج قبل السير، ولذلك وجب عليه الإيصاء به إن فرط فيه، وكذلك رد الوديم، طولب يها وجب عليه قبل القيام إلى موضعها وإخراجها منه، ومثله قضاء الد. ويوضح أن باستطاعته إيراد الكثير من الأمثلة من العقل ومن الشرع، ويرد على من عالم النظر على المعرفة في الوجوب من حيث أنه قبل المعرفة فيقول إنه إذا وجب الوجب أن يقدم على النظر جميع ما يسبقه من إرادة وحبس وغير ذلك.

3- ومن الأدلة التي يوردها على أن المعرفة أول الواجبات أن الله أعظم الذر
 قدرا، ولذلك لا بد أن تكون المعرفة به أهم العلوم وأولاها بأن تقدم في الوجوب

ويستدل من السمع على أن المعرفة أول الواجبات بانقول إنه إذا بطل كون الهما اسابقة في الوجوب، وحافظنا على القول ببطلان أن النظر أول الواجبات، نحرح الله في هذه المسألة عن أيدي المسلمين بعد بطلان قول أصحاب المعارف، وهو ما فيه المطرفية مع مخالفيها، وخروج الحق من أبدي الأمة لا بجوز لما ورد في الله من قول النبي (ص) الممتي لا تحتمع على ضلالة أبداك، ويستشهد بما روي عن على أبي طالب أنه قال الذين معرفته تعالىك، كما يستشهد بمم اعظ لعلى من المهدر من غلي بن أبي طالب إلى أن يصل إلى الفاسم من إبراهيم الرسى في قوله او العباد، منه على بن أبي طالب إلى أن يصل إلى الفاسم من إبراهيم الرسى في قوله او العباد، منه .

على ثلاثة أوجه: أولها معرفة الله سبحانه . . . والعلم فرض قدمه الله قبل فرض الأعمال . وينقل عن المرتفى محمد بن الهادي قوله «أول ما يجب على المتعبدين الكاملة عقولهم، السالمين، وهو الذي لا عذر لأحد في تركه، ولا رخصة في جهله، ولا إيمان إلا به، أن يعلموا أنهم مخلوقون، وأن لهم خالقا».

ويرد على من يحتجرن بقول الإمام الهادي "يجب على البالغ المدرك في بلاد الكفر وغيرها، أن ينظر إلى هذه الأعاجيب، فيقول إن هذا لا يخالف ما تقول به المطرفية، فهذا ليس إلا من باب وجوب النظر، والمطرفية تقول بوجوبه، وبأنه طريق إلى المعرفة، وتختلف مع خصومها في القول بتقدمه على المعرفة (ق 4 - 6).

ويعرف المعرفة بأنها العلم بالشيء جملة وتفصيلا، ويجعلها على وجهين:

- معرفة الله، وهي عليه، وعلمه ذاته.
- معرفة الخلق، وهي على نوعين: ضرورية واختيارية. فالضرورية ما تستلهم استلهاما، أو يوحى بها وحبا، كمعوفة الملك الأعلى بالكتب، حيث روي عن النبي(ص) أنه سأل جبريل كيف يأخذ هذا الوحي، قال من ملك فوقي، قال وكيف بأخذه ذلك الملك؟ قال بلقيه الله في قلبه إلفاءا، ويلهمه إياء إلهاما كإلهام النحلة. وهذا منقول عن الهادي. ومن هذا القبيل معرفة آدم بالأسماء كما ورد في الآية ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾(البقرة، 31)، ومعرفة البهائم بمصالحها.

## أما المعرفة الإختيارية فيقهها إلى ثلاثة أنواع:

- معرفة تحصل ببداية العنل، كمعرفة حسن الحسن، وقبح القبيح، وقضاء الدين،
   ورد الوديعة، وما يشبه ذلك من علم بداية العقول.
- معرفة تحصل بالتقليد، وهي المعرفة التي تحصل بأخبار الآحاد، وتسمى غلبة الغلن.

### معرفة تحصل بالإستدلال، وبقسمها أيضا إلى نوعين:

معرفة تستدرك بالعقل دمه قه ذات الصائع سبحانه، وهي المقصود بقولنا إن أول الواجبات معرفة الله، وموفقة سفاته، ومعرفة العدل والتوحيد، وتصديق الوعد والوعيد، ومعرفة النبي (ص) والإمام، ومعرفة الولاء والبراء على الطريقة الصحيحة، أي على العذريقة الي تقول بها المعرفة، وما يكون بمثابة مقدمة لهذه المسائل أو ناتج الها.

- معرفة تحصل بالسمع: وهي على أربعة أوجه:
- 0- واجبة، كمعرفة العشرة المسموعة، ومعرفة الحلال والحرام.
  - 0- محظورة، وهي معرفة كل ما نهي الله عن تعليمه.
    - 0- ومستحية، كمعرفة السنن والثوافل.
- 0- ومكروهة، وهي معرفة كل علم يكون غيره أولى بالتقديم منه (ق 2 3).

ويضع المؤلف ثلاثة شروط للمعرفة الصحيحة: هي إجراء العلة في المعلول، وأن لا تنقض الجملة بالتفصيل، وأن لا تخالف الضرورات والمعقولات (ق 23).

#### النظر:

إذا كانت المطرفية قد جعلت المعرفة أول الواجبات، متبعة في ذلك مدرسة بغدد المعتزلية ورئيسها أبا لقاسم البلحي، فإنها قالت أن لا طريق إليها سوى النظر، أو مسميه المؤلف «الفكر الموصل إليها». ويحدد طرق المعرفة بأربع طرق:

- ١- المشاهدة أو ما في معناها.
  - 2- الأخبار المتواترة.
  - 3- النظر والإستدلال.
- 4- التقليد، والتقليد لا يثمر علما وإنما يحتمل أن يكون صالحا أو غير صائح.

= ولا يسكن معرفة الله سنحانه بالمشاهدة. لأنه لو كان يعرف بها ثما اختاد العقلاء في معرفته كما لم يختلفوا في معرفة المشاهدات. في حين نعرف أن من لعند من أثبته ومنهم من نفاه، ومنهم من وحده، ومنهم من ثناه. كما أنه تو كال من بالمشاهدة لم بتقاضل العقلاء في معرفته كما لم يتفاضلوا في معرفة المشاهدات من كان يعرف بالمشاهدة لكان مشابها للمشاهدات، وكونه مشابها لها يجعل من المسلمة عليه إيجاد هذه المشاهدات وخلقها، كما يتعذر على الإنسان إيجاد أمثاله ول يعرف بالمشاهدة لشارك المشاهدات فيما يجب ويجوز ويستحيل، لأن من ما متماثلين أن يشتركا في ذلك. فالمشاهدة هي إدراك حاسة المحسوس، والحوام لا يها المحسوس، والحوام لا يا المشابهة بنها.

وهو لا يعرف بالخبر، لأن الخبر بتعريفه يجوز أن يكون صادقا أو كادا.
 كان كذلك غير موثوق به، ولا ينبني عليه أصل لا تصح الواجبات إلا به.

والخبر المستند إلى المشاهدة لا يصح عليه لما تقدم من عدم صحة معرف مه . . . بالمشاهدة.

ولو كان يعرف بالخبر لما وجب على أحد معرفته قبل إلبات الخبر والخبر صادق وكاذب. ويعرف الخبر الصادق بالإخبار بالشيء على ما هو عليه، والكاذب بالإخبار بالشيء على ما هو عليه، والكاذب بالإخبار بالشيء على خلاف أنواع: خبر متواتر في اللفظ والمعنى، وخبر متواتر في المعنى دون اللفظ والمعنى، وخبر متواتر في المعنى دون اللفظ. وتعريف المتواتر أن يكون متناسب الطرفين، ينقله العدد الأكبر عن العدد الأكبر، وهذا الخبر المتواتر موجب للعلم. أما الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول فحكمه حكم الخبر المتواتر وإن اختلف عنه في بعض شرائطه.

وخبر الأحاد هو ما نقله البعض دون البعض. وأخبار الآحاد تقتضي العمل بغلبة الطن إذا كان الراوي موثوقا بروايته غير مطعون عليه، وكان الخبر خاليا من الإحتمالات، سليم الألفاظ، لا يقتضي شيء من الفاظه التشبيد، وأن لا يكون معارضا للكتاب والسنة (ق 54).

- وهو لا يعرف بالبديهة، لأنه لو كان يعرف بها لما اختلف فيه كل من يعرف بالبديهة. ويعرف المؤلف البديهة بأنها العلم الإختياري الحاصل من دون نظر وتفكير ولا استدلال. فالعقلاء يعرفون أن إطعام اليتيم حسن، وضربه لغير معنى قبيح، دون أن يحتاجوا في إثبات ذلك إلى نظر، ولو كانت معرفة الله بالبديهة لكانت معرفته كمعرفة حسن وقبح هذه الأمور من دون نظر، ولو كان سبحانه يعرف بالبديهة لتساوى في معرفة كل من يعرف بالبديهة، ولكانت معرفة أقل الناس علما وأكثرهم علما به سواء وهذا غير صحيح كما يقول المؤلف.

وهو لا يعرف ضرورة، أي بصورة جبرية، لأنه لو كان بعرف بالضرورة لما أرنبت أية مسئولية على من أنكره أو شبهه بخلقه، كما أنه لو كان يعرف بالضرورة لما استخدم النظر أحد عند الوقوع في الشبهة حوله، ولما تفاضل العارفون في معرفته في حين نجد أحد الناس نظرا، وأثقبهم فكرا، هم أكثر الناس علما بحقائق الأشياء، وأفراهم إدراكا للغرامض. وهذا دليل على بطلان المعرفة الضرورية.

وهو لا يعرف بالظن. ويعرف المؤلف الظن بأنه الحكم على الشيء يدون دليل. الملظن، إذا، يخطيء ويصيب، وبالتالي فهو غير موثوق به. وهذا النوع من الظن هو المن الشك الذي يختلف عن ظن اليقين الذي تتوفر بعض الأدلة على جوازه.

وهو لا يعرف بالتقليد. وتعرف المؤلف التقليد بأنه قبول قول الغير بدون حجة أو دليل. وهذه الطريق إلى المعرفة تؤدي إلى اعتقاد جميع الأقوال بلا تفريق، وإلى قبول الشيء أو نفيه، لأن ليس هناك ما يدل على أن تقليد أحد ما أولى من تقليد غيره. ومن اقتنع بدون حجة فإنما جعل اعتقاده قلادة في عنق من قلده. ويستدل المؤلف على بطلان التقليد بالآية ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، ولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون (البقرة، 170). كما يستدل على ذلك بالحديث (المقلد والمقلد في النار). ولذلك يرى أن التقليد لا يجوز في شيء من اللين، لا في العقليات ولا في السمعيات. وحتى النبي (ص) لم تقبل نبوته إلا بعد ظهور معجزاته الدالة على صدقه. وإذا كان ثقليد النبي (ص) لم يجب إلا بعد المعجزات فكيف يمكن تقليد آخر وهو ليس في مرتبته.

وهكذا بعد أن دحض المؤلف جميع طرق معرفة الله، لم يبق سوى طريق واحد. هو النظر والفكر، ولكنه يؤكد من جديد إنه نظر مؤد إلى المعرفة، لأن المعرفة هي السابقة، وما النظر سوى سبيل إليها،

## ثم يشرع في تناول معاني النظر:

- فنظر بمعنى الفكر. يستدل عليه من قوله تعالى ﴿أَفلا ينظرون إلى الإبل كبف خلقت﴾ (الغاشية، 17)، ونحوها من الآيات. ويعرفه بأنه استنباط علم ما غاب بالداء الواضح وغيره. ويضيف أن البعض قال هو المعنى الذي إذا وجد في الواحد منا أوجد. كونه متفكرا، وهو هنا يمعنى صفة معينة في الإنسان.
- ونظر بمعنى الإنتظار. يستدل عليه بالآية القائلة ﴿فناظرة بما يرجم المرسلون﴾ (البقرة، 104)، . ه. المرسلون﴾ (البقرة، 104)، . ه. الترقب لحصول شيء في المستقبل.
- ونظر بمعنى الرحمة. يستدل عليه بقوله تعالى ﴿لا ينظر إليهم يوم القيامة. و١٠ يؤكيهم﴾ (آل عمران، 77)، بمعنى لا يرحمهم.
- ونظر بمعنى تقليب الحدقة. يستدل عليه بالآية ﴿ينظرون إليك، تدور أعبيه،
   كالذي يغشى عليه من الموت﴾(الأحزاب، 19)، والآية ﴿وإذا ما نزلت سورة على
   بعضهم إلى بعض﴾(التوبة، 127)، بمعنى قلب بعضهم حدقته في جهة البعض الاستعمال المؤلف بأنه تقليب الحدقة السليمة في جهة المرئي إلتماسا لرؤيته.
- ونظر بمعنى المقابلة: حيث جاء في الأصنام قوله تعالى ﴿وتراهم بنظرون إلى الله وهم لا يبصرون ﴿(الأعراف، 198). ومنها سميت المناظرة، لأنها مقابلة بين القولم.
- ونظر بمعنى العلم أو الحكم، وهو المقصود في الآية ﴿ثُم جَعَلْنَاكُم خَلَاتُفُ مِي

الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون (بونس، 14). ويستدل المؤلف على ذلك بتفسير الهادي لهذه الآية حيث يقول إن المقصود هنا «لنحكم عليكم بأعمالكم». ثم يستشهد بقول الناصر إن النظر هنا بمعنى العلم، وأن المعنى «لنعلم أعمالكم». لكن المؤلف يرجح قول الهادي على قول ابنه الناصر.

ويخلص المؤلف من هذا العرض لمعاني النظر إلى القول إن الطريق الموصل إلى معرفة الله من هذه المعاني هو نظر الفكر. لكن نظر الفكر في رأيه ينقسم إلى فكر في أمور الدنيا وهو غير موصل إلى معرفة الله، وفكر في أمور الدين، والفكر في أمور الدين ينقسم إلى فكر في السمعيات وهو ليس بطريق إلى معرفة الله، وفكر في العقليات وهو الموصل إلى معرفته تعالى.

والفكر في العقليات فكر في دليل معرفة الذات، وهو الموصل إلى معرفته، وفكر في دليل معرفة الصفات، وفكر في حل الشبه الواردة وغير ذلك من العقليات.

وهذا الفكر موصل إلى المعرفة، لأن من نظر في دليل مسألة، وكان جامعا لشروط الناظر، حصلت له المعرفة بتلك المسألة دون غيرها. وعلى ذلك يرى المؤلف أن من نظر في أدلة التوحيد حصل له العلم بالتوحيد على قدر نظره، دون أن يحصل له العلم بالشرائع والحساب.

ونظر الفكر في معرفة الذات واجب. يستدل المؤلف على ذلك بأدلة عقلية قائلا إن الإستدلال عليه بأدلة سمعية من الكتاب والسنة من باب الزيادة في البرهان. لكن المرجع في هذه المسألة أدلة العقل.

واستدل من أدلة العقل على وجوب النظر بأن النظر طريق إلى المعرفة، والمعرفة واجبة، كما أن المعرفة لا تتم إلا به، أي أن النظر شرط المعرفة. وما لا يتم الواجب إلا به يعد واجبا أيضا. أي أن طريق معرفة الواجب واجبة.

أما الأدلة السمعية على ذلك، فمن القرءان الكريم قوله تعالى ﴿أَفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت . . . إلا من تولى وكفر، فيعذبه الله العذاب الأكبر﴾(الغاشية، 17 - 24). ، إذ تهدد تارك النظر بالعقاب، وهو لا يعاقب إلا من أخل بالواجب. وقال تعالى ﴿فلينظر الإنسان مم خلق﴾(الطارق، 5)، وهذا أمر، والأمر يقتضي الوجوب. وقال تمالى ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة، أو يصيبهم عذاب اليم﴾(النور، 63).

ويستدل من السنة على وجوب النظر بحديث نبوي يقول (تفكروا في خلق الله ولا

تفكروا في الله لم. ويقول إن هذا أم والأم يقتصي الوحوب لاما قبل من قبل وحديث أخر يقول (من أخذ دينه عن التفكير في الاء الله، والتذبر لكتابه، والتفهم لسنتي، زالت الرواسي ولم يزل. ومن أخد دينه من أفواه الرجال وقلدهم فيه، ذهبت به الرجال من يمين وشمال، وكان من دين الله إلى أعظم زوال).

ويستدل على ذلك من الإجماع بأن ما اجمعت الصحابه على أنه أمر الله وأمر رسوله وجب التقيد به، والإلتزام به.

ويرد على قول المخالفين لرأيه ممن يقولون إن كثيرا ممن استخدموا الفكر والنظا. قد قادهم إلى مواقف غير صحيحة، ضاربين مثلا على ذلك بابن الراوندي، وأبي عيسى الوراق. ويضع للناظر شروطا إذا توفوت فيه ضمنت أن لا يذهب به تفكيره في طريق الخطأ. وهذه الشروط: أن يكون بالغا، عاقلا، عارفا بالدليل وبوجه دلالته في تلك المسألة.

ويورد اعتراضاً يقول: إذا كانت المعرفة واجبة، فسن أوجبها؟ فإذا كانت معه مم الموجب قد نمت قبل النظر فهذا يعني أن النظر ليس بطريق إلى معرفة الموجب. إن معرفته قد نمت قبل النظر، واستعمال النظر لمعرفته بلا معنى، إذ سبقت المعرفة

ويرد على هذا الإعتراض بالقول أن لاحاجة لمعرفة الموجب للنظر ابتداءا إذا عام. الوجه الذي يفتضي وجوب المعرفة، ويسمى الموجب اللغمة السابقة!. وينقل م. خصومه تسميتهم لذلك باللطف في أداء الواجبات.

ودليله على ذلك أن الموحدين والملحدين يعرفون وجوب رد الوديعة، و٠٠٠ . الدين، وإن لم بعرف البعض منهم من أوجب هذا الوجوب. والسبب أنهم عرفوا الد ٠٠ الذي يقتضي ذلك.

ويعفرح سؤالا يقول إنه إذا كانت المعرفة أول الواجبات، فهل وجبت على الملك . وهو يعلمها أم لا يعلمها؟ فإن وجبت وهو يعلمها فلا معنى لإبجاد علم ما قد على. ولا تلامر به. وإن كان أوجبها عليه وهو لا يعلمها فقد كلفه علم ما لا يعلم (بعد , الياء)، وتكليف ما لا يعلم أقبح من تكليف ما لا يطاق.

ويجيب المؤلف على ذلك بتقسيم تكليف ما لا يعلم إلى قسمين:

 ا- ما يمكن علمه، ويسكن فهمه، وذلك جائز، لأن فهمه داخل في نطاه الإمكان، كالشرائع مثلا. 2- تكليف ما لا يمكن فهمه أبدا، وهذ قبيح لا خلاف فيه بين المؤلف ومخالفيه
 (ق 6 - 10).

ويجيب المؤلف على سؤال آخر، هو: إذا كان النظر واجب، ففي أي شيء يجب النظر؟

ويجيب قائلا ايجب النظر في العالما، ويعني بالعالم اهذه الأجساما الملموسة لا غير (ق 10). وحد الجسم أن يكون طويلا، عريضا، عميقا. وهذه شروط حقيقية جامعة مانعة، بغير زيادة. ودليل صحة هذا الحد أنه يثبت عكسا وطردا، وهو شرط الحقيقة الجامع لما يتم الإحاطة به والتعبير عنه، مانعا لغيره من أن يدخل معه في الإحاطة والتعبير، والغرض من الحقيقة إيضاح للشيء وتثبيت له. وهكذا فلا لفظ أوضح من القول عن شيء إنه موجود. والحد والحقيقة واحد.

والرسم ما انعكس ولم يطرد، أي ما ثبت عكسا ولم يثبت طردا.

# الأعراض والأجمام:

تنقسم الأعراض إلى ثلاثة أقسام: تضاد، ونمائل، واختلاف. فحد العالم أن يكون محاطا بالجهات، مدركا بالحواس الخمس. والحواس أجسام، ولا تقع إلا على أجسام، وينقسم العالم إلى قسمين:

 ۱- جماد، وهو كل جسم لا يتألم على الحقيقة أو على التقدير، وهو جماد جامد كالأرض والسماء، وجماد حار كالشمس والقمر، وجماد نام كالأشجار والثمار، وجماد مائع كالماء والسوائل.

2- حيوان، وهو على نوعين:

أ- مخلوق لنفسه، وهو ما كان ممكنا مخيرا إما متعبدا كالبالغين، وإما غير متعبد
 كالأطفال والمجانين.

ب- مخلوق لغيره، وهو ما كان حيا مسخرا.

والدليل والدلالة واحد. ويعرف الدليل بأنه ما إذا مظر فيه على الوجه الصحيح أوصل إلى العلم.

والأجسام والأعراض محدثة، لأن الموجود إما أن يكون قديما أو محدثا. وهي قسمة بين نفي وإثبات الاجسام والأعراض قديمة شاركت الله سبحانه في الفدم. فلا يبقى سوى أنها محدثة (ق 10 – 11).

# في التوحيد - أدلة إثبات الصانع:

بستدل المؤلف على وجود الصانع سبحانه بوجود الأجسام المحدثة، لأن المحدث لا بد له من محدث، وإثبات هذا القول، كما يقول المؤلف، يتطلب إثبات أن هده الأجسام محدثة، وأن المحدث لا يد له من محدث،

قمما يدل على أن الأجسام محدثة المشاهدة، إذ نشاهد كثيرا من هذه الأجساء يحدث بعد العدم، وحدوث الشيء بعد عدمه أكبر دليل على حدوثه، فالسحاب، والأمطار، والثمار، والأشجار، وكثير من الحيوان كالإنسان وغير الإنسان، هذه الأثنيا، كلها تحدث بعد العدم، وتزداد وتنقص، وهي حوادث من جملة العالم، وما لزم في الجزء لزم في الكل، ومن حق كل مثلين أن يشتركا فيما يجب ويجوز ويستحيل، لا ما لم نشاهد حدوثه طويل، عريض، عميق، كالذي شاهدنا حدوثه، ويجري عليه ما الحركة والسكون، والحرارة والبرودة، والإجتماع والإفتراق، ما يجري على ما رأيا وكان بعد العدم، وبحتاج بعضه إلى بعض كغيره، واشتراك هذه الأشياء في السعاء، التي أوردناها يجعلنا نحكم على جملتها بما حكمنا به على بعضها.

ويستنتج من هذا الحجاج أن العالم كله محدث مخلوق. ويوضح أنه لا فرق ... المخلق والإحداث. ويختلف المؤلف هنا مع أبي هاشم الجبائي في قوله إن الخلق .. المخلوق لأن الخلق هو الإوادة.

ومن أدلة حدوث الأجسام أن الجسم ملازم للأحوال المحدثة (الأعراض). . . . يحل من المحدث ولم يتقدم عليه محدث مثله (ق 11 - 12). وحدوث الله حقيقة ملموسة صحيحة. والجسم والعرض إما أن يكونا مستويس في الدر واستواؤهما دليل على حدوثهما من حيث أن كل واحد منهما لم يسبق الأحر الم يسبق الحرض محدث فإذا لم يسبقه الجسم في الوجود، كان ما لم يسبق السعد، المن يتقدم عليه محدثا مثله.

وإما أن بكونا مختلفين في الوجود، وذلك محال لأن هذا يؤدي إلى أسر. الجسم خاليا من الأحوال، وهذا غير صحيح، أو أن تقوم الأعراص بأعد ، ، ، ، محال، لأن وجود العرض متعلق بوجود الجسم، بدليل أنه يوجد متى وجد، ، ، ، ، ، متى قدر عدمه.

كما أن المحدث ما لوجوده أول، والقديم ما لا أول لوجوده. والقول إن الفدي ا يتقدم المحدث ينقض أحدهما. والقول إن في الحوادث سيما. بنظل ترتها حرست وفي الأعراض ما وجوده كوجود الجسم، فإذا كان في الأجسام ما هو قديم ففي الأعراض أيضا ما هو قديم. في خلاف على أن الأعراض محدثة.

ولا يصح القول إن الأجسام محدثة والأعراض محدثة والأجسام والأعراض معا قديمة، ولا يمكن أن يكون الجسم هو الذي فعل أحواله (أعراضه)، لأن الفاعل يجب أن يكون متقدما على فعله، ومن المستحيل تقدم الجسم لأفعاله، فالجسم يوجد طويلا، عريضا، عميقا، وتلازمه هذه الأحوال على الدوام، فإذا تقدم عليها لم يكن جسما (ق 22)، ولو أمكن للجسم فعل أحواله لأمكنه تبديلها، ولو أمكنه تبديلها لأمكن مكان الهرم الشباب مثلا، ومكان السقم الصحة، ومكان السواد البياض، ولكان الإنسان قادرا على تبديل خلقه، وهذا محال، فمن قدر على فعل شيء قدر على تبديله.

ولو كان الجسم فاعلا لأحواله لكان إما أوجدها وهو جسم وهذا محال، لأن الجسم يوجد بجميع أحواله، ثم لكان أيضا أوجدها قائمة بنفسها، والأعراض لا نقوم بنفسها، ولا توجد إلا بوجود أشبائها، أو أوجدها قائمة بغيرها وهو بذلك أوجد جسما كاملا، ومحال أن يوجد الأجسام، وإما أن يكون أوجدها وهو غير جسم، وهذا خارج عن موضوع الجدل هنا، لأن الحديث يدور هنا على الأجسام وأحوالها.

إن الفعل لا يصدر إلا من حي، قادر. فصح أن هذه الأجسام محدثة. والسحدث لا بد له من محدث. ويعطي المؤلف على ذلك ستة أدلة جديدة:

1- المشاهد أن الكتابة والبناء بحتاجان إلى الكانب والباني، وذلك لكونهما بعد العدم. وقد شاركهما العالم في هذه العلة، أي الكون بعد العدم. فيجب أن بشاركهما في الحاجة إلى المحدث، إنباعا للقاعدة التي سبق سردها، وهي أن كل شيئين اشتركا في حكم تلك العلة (ق 23).

2- أن هذه الأجسام محدثة كما سبق الفول. والأعراض إما أن تكون جائزة الوجود أو واجمة الوحود. ولا يجوز أن تكون واجبة الوجود لأن ذلك يؤدي إلى اجتماعها، وإلى لحوق أخر الخلق بأوله، إذ ليس وجودها في وقت أولى منه في وقت نان. ومحال أن يجري ذلك على الأحداث. وإذا كانت جائزة الوجود فجائز الوجود هو متعريفه ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوحد. فلا يتقرر وجوده من عدمه إلا بإختيار صائعه، يدليل أن أفعال الإنسان تتقرر بحسب اختياره لها.

٦ أن المشاهدة تدا حرى أن هذه الأحسام في غاية الإختلاف. واختلافها إما أن

يكون لأجل ذواتها، أو لأجل صفاتها، أو لأجل طبائعها، أو لإختيار صانع يختارها على حسب ما يريد. ومحال أن يكون ذلك لأجل ذواتها، لأن ذلك يؤدي إلى اختلاف المتفق واتفاق المختلف، لوجود علة الإتفاق والإختلاف، وهو الجسم، ومحال اختلافها من قبل صفاتها، لأن اختلاف الصفات كاختلاف الموصوفات، وهو محال ومحال أن بكون اختلافها من قبل طبائعها، فطبيعة الماء مثلا واحدة فيما هو يستى الحديقة الواحدة التي تجمع فنونا مختلفة من الفواكه والأشجار المختلفة في الجنس والطبع، ولو كان اختلاف الأجسام لأجل اختلاف الطبائع لكانت الطبائع إما مختلفة أو متماثلة، ولا بد لإختلافها من علة أو الإقرار بالصانع المختار، واختلافها لعلة محال.

ومحال أن تكون متماثلة لأن فروعها المشاهدة مختلفة، ولا بد لاختلافها مسبب. وليس هذا السبب سوى الصائع المختار، لأن الفروع لا تختلف مع انفاد الأصول إلا لمعنى، وليس المعنى سوى الصائع المختار.

ومحال أن تكون متضادة، لأن الأضداد لا يمكن أن تجتمع بنفسها، ولا بد -. جامع يجمعها وهو الصانع.

4- إن كثيرا من الأجسام تكون موجودة في وقت ومعدومة في آخر، وهذا الوحد والعدم إما أن يكون من دون مؤثر، وهذا محال لأن الأفعال بحاجة إلى مؤثر مع فاعلها، ولولاه لما كانت. وكذلك الأجسام، ولو صح وجودها بدون مؤثر لجا يتقدم المتأخر ويتأخر المتقدم، وتجتمع الأضداد، وتفترق المتماثلات، بدون من وإما أن يكون هذا الوجود والعدم بمؤثر، فهذا المؤثر إما أن يكون موجودا أو معد، ومحال أن يكون معدوما لأن العدم لا اختصاص له. فوجوده واجب في كل وقو ووجود المؤثر إما أن يكون المؤثر إما أن نن وقد محال أن نكون معدوما لأن العدم لا اختصاص له. فوجوده واجب في كل وقو في عدوث أن ند، وحبود المؤثر إما أن يكون على الله القول بقدم العائم، وحبنها تكون هذه المحدثة كحدوث ما هي علة في حدوثه، وإذا قبل إن تكل علة فاعل إلى ما لام فهذا محال، لأنه يؤدي إلى النسلسل وارتفاع وجود العائم، وتعلقه بوحود حودت تهاية لها من جهة البداية، وهو محال.

ويخلص المؤلف من هذا الحجاج إلى القول إنه بإبطال جميع هذه الفرحسات الموقى من المؤثر عالما، وساله على متقدما على فعله (ق 24 - 25).

5- ما في العالم من إحكام الصنعة، وإتقان التدبير، لو جار أن يتفق مثله لا من صانع صنعه، ومدبر دبره، لجاز أن تترتب ألواح في البحر حتى تتلاصق وتتركب بعضها على بعض، ويقع بعضها عرضا وبعضها طولا، وينبسط بعضها ويقوم بعضها، حتى تتركب في صورة السفينة، ثم تذهب بقوم وتعود بآخرين، وهذا كله محال في العقل وهذا يدل على أن العالم العجيب لا يصح إلا من صانع عجيب.

6- أن الحيوانات لا تبقى إلا بالروح والغذاء، وذلك دليل على الصانع الذي جعلها مطبوعة على ما هي عليه، ولإثبات ذلك يقول إنها إما أن تكون حية بذواتها ولذلك وجب أن تموت لوجود ما به قامت، وهي ذواتها، وإما أن تكون حية بالمادة لا من قبل جاعل جعل المادة، والمادة موجودة، وذلك يؤدي إلى أن لا تسوت هذه الحيوانات. كما أن المواد إما أن تكون مقيمة للأجساد باضطرار أو اختبار، ومحال أن يكون ذلك باختيار لأن المواد غير حية ولا قادرة، وإن كانت إقامتها للأجساد باضطرار في المخلف من هذا فالمضطر محدث، والمحدث متعلق في الفعل بمحدثه، ويستخلص المؤلف من هذا أنها حية بسبب يعود لاختيار الصانع.

7- ويرد على افتراض أن يكون العالم هو الذي أحدث نفسه بأنه إما أن يكون أحدث نفسه وهو موجود وبالتالي فإن إيجاد الموجود محال، لأن وجوده قد أغناه عن أي وجود ذاتي آخر. وإما أن يكون أوجد نفسه وهو معدوم، والمعدوم نبس شيئا. ومحال أن يحدث العدم شيئا.

وعن سؤال لما ذا المعدوم ليس شيئا يجيب بأنه لو كان شيئا لكان ذاتا، ولو كان ذاتا لكان ثانيا مع الله سيحانه.

8- وبرد على افتراض أن يكون العالم محدثا من غير محدث لأن الذي يقتضي المحدث الصانع هو المحدث المصنوع، فيقول إن الجواب عن هذا في مسألة جوار الرجود وسبق عرضها. إذ لو جاز أن يكون حدث بدون محدث لحاز أن يكون بناء من أبر بان، وكتاب من غير كاتب.

وأخيرا يقول إن هذه الأشياء الموجودة من المشاهدة لا تستحيل (تتحول) إلا محيل بحيلها. وإذا كان لا يمكن استحالة شيء إلا بمحيل، وجب أن ما لم يكن لا يكون إلا بمكون كونه، ومحدث أحدثه (25 - 26).

# لدم الصائع:

بيداً المؤلف الحجاج في هذه المسألة بتعويف لفط القديم في اللغة، فيقول إن الفائم ما تقادم عهده السندال على هذا المعنى بالأبنين الذ البتين فرحتي عاد كالعرجون

القديم﴾ (يس، 39)، و ﴿فسيقولون هذا إنك قديم﴾ (الأحقاف، 11). ولكنه يغرق بين هذا المعنى اللغوي للفظ القديم وبين القديم، من حيث هو مصطلح كلامي فلسفي فيقول اثم صار هذا الإسم عند أهل التوحيد خاصا لله سبحانه (ق 27). وهي تسمية مشتقة من كون الله متقدما على الأشياء كلها، لا أول لوجوده، من حيث أن أوليته وقدمه فرق بينه وبين سائر الموجودات. ويذهب المؤلف إلى ما ذهب إليه أبو القاسم البلخي من أن الوجود هو الذات خلافا لبعض المعتزلة.

ويستدل على ذلك بأن الوجود إما أن يكون شيئا أو غير شيء. فإن كان شيئا فهو إما أن يكون محدثًا وذلك يؤدي إلى انعدام القديم، وإلى استحالة وجود الموجودات.

ويرد على الذين يقولون إن الوجود (الذات) لا هو شي، ولا هو لا شي، فيقول إن في هذه الحالة نفي للنفي، ونفي النفي إثبات. ولأنه إذا كان الوجود غير شي، فما ليس بشي، لا يكون علة في صحة شي، ولا فساده، بدون واسطة بين هذين الفرضين، أي دون جواز أي افتراض ثالث. ويأخذ المؤلف برأي الهادي القائل إن القديم هو ما لم يكن له نهاية في القدم، أو هو الذي لم يزل ولا يزال، لأن في هذا التعريف كما يقول المؤلف «أمارة الحقيقة» (نقسه).

أما الأدلة التي أوردها على أن الله قديم فهي:

1- أنه قد صح حدث العالم، وأن له محدثًا. وإذا ثبت صانع العالم وجب القول إنه موجود، لأن وجود كل شيء ذاته. وإذا ثبت أن الله موجو فلا بد أن يكون واحب الوجود، لأنه يستحيل حدوث حوادث لا أول لها. فلا بد أن تنتهي إلى صانع واحب الوجود. وواجب الوجود لا بد أن يكون قديما، لأن وجوده في بعض الأوقات لبد. أولى من وجوده في بعضها، قصح أنه لم يزل ولا يزال.

2- إنه لو لم يكن قديما لكان محدثا، ولو كان محدثا لتعذر عليه فعل الأجسام ولإثبات أنه لو لم يكن قديما لكان محدثا يقول إنها اقسمة دائرة بين نقي وإثبات الا يجوز دخول المتوسط بينهما لأن هذا المتوسط لو جاز لجمع النفي والإثبات، ولأد. إلى كون الشيء قديما ومحدثا في آن معا. وهذا محال. ومحال أن يخرج عن النه. والإثبات، لأنه يؤدي إلى أن يكون الموجود ليس بقديم ولا محدث. ولا يبقى سه.. أنه لو لم يكن قديما لكان محدثا.

أما الفرض الثاني وهو أنه لو كان محدثا لتعذر عليه فعل الأجسام فيستدل عابه ١٠ يلي: أ- لو كان محدثًا لكان قادرًا بقدرة، ولو قدر على خلق الأجسام مع كونه بهذه لصفة لوجد قادران، هو وقدرته. والقدر وإن اختلفت مقدوراتها متجانسة متحصرة.

ب- إنه قد صح أن العالم محدث. ومحدثه إما أن يكون مثله، وبالتالي يتعذر عليه
 يجاده، وإما أن يكون بخلافه إما في بعض أوصافه وبالتالي يتعذر عليه إيجاده أيضا،
 إما أن يكون بخلافه في كل أوصافه وهو المطلوب.

وهكذا وجب أن يكون قديما لا أول لوجوده، وما سواه محدث.

ج- إنه لو كان محدثا لاحتاج إلى محدث. والكلام في محدثه كالكلام فيه. فهو
 بحتاج إلى محدث قديم أحدث جميع الأجسام وصفاتها الضرورية. وهو المطلوب.

وإما أن يكون لكل محدث محدث إلى ما لا نهاية، وذلك محال. لأنه يؤدي إلى عدم وجود العالم بتعليق وجوده بوجود ما لا نهاية له من المحدثين ومحدثين المحدثين. 3- إن كل صانع متقدم لصنعته. وهكذا فالله متقدم على خلقه.

ويناقش السؤال القائل إن هذا الحكم يدل على تقدمه على فعله، فما الدليل على أنه لا أول لوجوده؟ فيقول إن الفاعل في الشاهد جائز الوجود، يفتقر إلى فاعل. فلو كان فاعل العالم جائز الوجود لاحتاج إلى غيره. وقد سبق الدلالة على بطلان هذا.

ويضيف إن الله سبحانه واجب الوجود لذاته، وواجب الوجود لا يقتقر إلى غيره، لأنه لو كان مفتقرا إلى غيره لما كان واجب الوجود. وللدلالة على أنه واجب الوجود لذاته يقول إنه لو كان قديما لغيره، فهذا الغير إما أن يكون فاعلا بعلة معدومة، أو بعلة قديمة، أو بعلة محدثة. ومحال أن يكون ما هو قديم بالفاعل، أي بفاعل فعله، قديما. لأن ذلك ينفي كونه قديما من حيث أن الفاعل سابق لفعله، والقديم هو الذي لا أول لرجوده. كما أن واجب الوجود لا يحتاج إلى فاعل ولا إلى غيره، ولا يجوز أن يكون قديما لعلة معدومة، لأن العدم لا اختصاص له بذات دون ذات أخرى، وذلك يوجب للأشياء كلها القدم، ويوجب أيضا تماثل الذوات جميعها وهي في الواقع مختلفة. كما أن المعدوم ليس بشيء في رأي المؤلف، وبالتالي فما ليس شبئا لا يصلح علة في صحة شيء أو بطلانه (ق 30).

ويضيف أنه لا يجوز أن يكون قديما لعلة قديمة، لسبيين:

أ- إنه لا محدث لها غيره، وهو لا يحدثها إلا بشرط التقدم عليها، وذلك يوجب أن يكون القديم قديما لا لأجل تلك العلة المحدثة. وإذا كان لا يحدثه إلا بعد أن يتقدم عليه ولا يكون قديما إلا به، أدى ذلك إلى النمانم، لأن كل شيئين أحدهما شوط

في وجود الآخر، فإنهما لا يوجدان ولا يوجد أحدهما. وكذلك كل شيئين يعتمد وجود أحدهما على وجود الآخر باعتباره فاعلا له.

ب- إن القديم هو الموجود الذي لم يزل. والمحدث للموجودات بعد أن لم يكل محال. لأنه لا يجوز أن يكون موجودا لم يزل لمعنى سيوجد. لأن في ذلك تأخر العاد عن المعلول. ولا يؤثر في الأشياء ما هذه حاله.

ويستنتج من هذا الحجاج كله إنه إذا بطلت جميع الإفتراضات المنافية، يبقى أر الله قديم لذاته.

## الرد على قول الفلاسفة:

ثم يرد على قول بعض الفلاسقة إن الله تقدم على فعله بوقت. فينفي ذلك لسبين:

ا - لأنه لو جاز أن يتقدم على فعله بوقت لأنتهى القديم بانتهاء الزمان وند
 محدثا.

2- إن الوقت من جملة الحوادث. وقد قام الدليل على أنه تقدم جميع المحدثات.
 وبالتاني فلا محدث لهذا الوقت سواه. وهو لايحدثه إلا بشرط أن يكون قد تقدم عليه.

ومحال أن يكون الوقت قديما، لأن توقيت الباقي بالباقي محال. ولو كان المِعَ قديما لم يكن أحد القديمين أولى بأن يكون وقتا من الآخر، إذ لا موجب في . الوقت وقتا في هذه الحالة.

ويدحض القول بأن القديم تقدم بتقدير أوقات لا نهاية لها. وينسب هذا القبال إ. يعض المعتزلة. ويقول إن ذلك لا يجوز لثلاثة أسباب:

أ- أنه لو تقدم بتقدير أوقات لا تتناهى لأدى ذلك لانعدام العالم من حيث وجوده لا يصح إلا بعد تقدير أوقات لا نهاية لها. وذلك محال.

ب- أن الصائع إما أن يتقدم على فعله تشيء أو تغير شيء بالا واسطة بين الشيء وضده. فإن تقدم عليه بغير شيء فهو الصحيح. وإن تقدم عليه لشيء، وإما يكون هذا الشيء قديما أو محدثا. ولو كان قديما لكان مشاركا لله في قدمه. ولا محدثا لعادت المسألة إلى بدايتها.

ج- إن الأوقات محصورة متناهية، وبالتالي لا يجوز التقدير بأوقات لا نها... ا، (ق 31 - 32). كما يرد على قول الفلاسفة إن الله قديم بالذات والعالم قديم بالزمان، فيقول اأما لقول إنه تقدم على خلقه بقدم ذات، بمعنى أن ذاته متقدمة على ذوات خلقه تقدما لا أول له، وقول من يقول إن ذلك يوجب أن يكون الخلق معه في القدم، ويمثل ذلك بحركة الأصبع وحركة الخاتم . . . وهو مذهب الفلاسفة (ق 32)، فيقول إنه سبق أن بين أن الله لا أول لوجوده، وأن لوجود الخلق أول. ويوضح أن التقدم على ثلاثة أوجه:

- ثقدم ذات كتقدم الله على جميع المخلوقات.
- تقدم وقت كتقدم يعض المحدثات على بعضها.
- تقدم شرف كتقدم النبي (ص) على سائر الأنبياء، بمعنى أنه أشرفهم.

ويضيف إلى ذلك ما يسميه تقدم اطبع كنقدم الأعداد بعضها على بعض. وتقدم وضع كتقدم الكعبة على غيرها في البناء، لكنه يرجع الوجهبن الأخيرين إلى تقدم الوقت (ق 32).

ويرد على من يقولون إن المعدوم شيء ويشبهه بقول الفلاسفة بقدم العالم. ويستدل على بطلان ذلك بأدلة من العقل والسمع.

## من أدلة العقل ما يلي:

او كان المعدوم شيئا لكان ذاتا، ولو كان ذاتا لكان ثانيا مع الله. والدليل على
 أن الشيء ذات هو أن جميع من علمه شيئا علمه ذاتا.

2- لو صح القول إن المعدوم شيء لبطل حدث الأجسام، ووجب قدمها من حيث أنها لا ابتداء لها في كونها شيئا. ولو صح ذلك فأما أن تكون الحوادث شيئا بذاتها أو بالفاعل. فإن كانت شيئا بذاتها فهي قديمة، وسبق الدلالة على حدثها. وإن كانت شيئا بالفاعل وجب القول إن المعدوم ليس بشيء من حيث أن الفاعل سابق لكونه شيئا. ولو مسح ذلك لبطل القول إن الصانع واحد. لأن الوحدانية لا تصح لمن معه في القدم ذوات، ولبطل الإستدلال على حدث الأجسام والأعراض. لأن تعريف المحدث هو ما كان شيئا بعد أن لم يكن شيئا.

3- أن الله أمر الناس بأشياء ونهاهم عن أشياء. فلو كان المعدوم شيئا لبطل الأمر والنهي. لأن ما أمر به ونهى عنه قد كان قبل أن يفعلوه. فلا يحصل على التحقيق إلا الموجود، والموجود بالنسبة لمن يقول إن المعدوم شيء لا معنى له. كما أنه إذا كان الله شيئا لم يزل والمعدوم شيئا، لكان المعدوم ثانيا مع الله. وهذا محال.

- ومن أدلة السمع من القرءان الكريم قوله تعالى
- ﴿هُلُ أَنَّى عَلَى الْإِنْسَانَ حَيْنَ مِنَ اللَّهُمِ، لَمْ يَكُنَّ شَيًّا مَذَكُورًا﴾[الإنسان، ١]
  - ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكُ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ نُكَ شَيًّا﴾[مريم، 9].
- ﴿كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءا حتى إذا جاءه لم يجده شيئا﴾ (النور، 39)

## في الصفات:

يتحدث المؤلف عن الصفات في قصلين، يتناول في أحدهما أسماء الله، ويتناول في الآخر تفصيلاتها وأنواعها.

أولا: الصفات التي يسميها السماء الله، وهي عالم، قادر، حي، قديم، سميم، بصير ، وهي صفات وردت في القرءآن، ويسميها البلخي توقيفية. ويقول المؤلف بند هذه الأسماء تطلق على الله على سبيل المدح والتعظيم، وأنها صفات مشتقة ونيست أسماء علم. ويدلل على ذلك بأربعة أسباب:

ان الغرض من هذه الأسماء المدح والتعظيم، وليس في أسماء الأعلام مدح
 ولا تعظيم.

2- أن اسم العلم ما لم يعرف له أهل اللغة اشتقاقا. وهذه الأسماء معروك الاشتقاق.

3- أن اسم العلم إنما وضع على بعض المسميات لتمييز الجنس الواحد بعضه م. بعض، مثل زيد، وعمرو، فيميزهما عن جنسهما، أو لاختصاصه بأحوال وصفا. تزول تلك التسمية عند خروجه من تلك الأحوال، وليس لله جنس فمير عن جسب ولا تقاربه الأحوال.

4- أن من أسماء الأعلام ما يحدث لحدوث حادث، ولا يجوز ذلك الحادث على الله، كتسمية الأب، والأم، والخال، والعم، عند حدوث الأولاد.

ولا يجوز أن تكون هذه الأسماء اصطلاحية لما تقدم. فقولنا إن الله عالم يعنى أ لا يجهل، وقادر بمعنى لا يعجز، وحي بمعنى لا يموت، وعزيز بمعنى لا يذل. ... هذا مدح لا شبهة فيه. فهو، إذا، مشتق مستحق.

ويعرف الإشتقاق في اللغة بأنه أخذ حروف اسم الصفة التي بعبر عنها بالمصد فيجعلون ذلك في اسم الفاعل، فبكون اسم فاعل بزيادة أو نقصان، وهكذا قولنا، ماء قادر مشتق بأخذ حروف اسم العلم فبكون عالما بزيادة ما يراد، وهذا هو معنى الإشتقاق في اللعة. وجموع أسهاء الله المشتقة على هذا النحو، ولا بد لهذه الأسماء من موجب فقولنا مؤمن موحه الإيمان. وقولنا عاص موجبه العصيان، وكذلك قائم، والمعد، ومحترك، وساكن، موجبه القيام والقعود والحركة والسكون، فهي ليست اسفللاحات، وإذا صح أن أسماء الله مشتقة قلا بد لها من موجب، وهو العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصو،

ثانيا: تنقسم أسماء الله إلى نوعين:

- ما اسمى به لأجل ذاته، نحو عالم، قادر، حي، قديم.

- «ما سمي به لأجل فعله»، كالخالق، الباري، المصور، المحيي، المميت، الاعث، الرزاق.

والفرق بين النوعين عند المؤلف أن ما سمي به لأجل ذاته يعبر عنه بأداة التعريف والفرق بين النوعين عند المؤلف أن ما سمي به لأجل ذاته يعبر عنه بأداة التعريف والموزية، وينما ماسمي به لأجل فعله لا وز إطلاق العبارة فيها بدون أداة التعريف فنقول لم يزل الخالق، الرزاق، ولا نقول القا، وازقا، لأن في ذلك إثبات قدم الخليقة. وإنما جاز الفول بذلك، في رأي الرؤف، لأن الألف واللام في اسم الفاعل بمعنى الذي. فيصير المعنى لم يزل الذي الذي ولا يمكن في اخالقا، أن ينطبق معنى (لم يزل الذي خلق يخلق)، لأن فيه قدم الماق أيضا، والأمر يختلف في العلم والقدرة وتحوهما.

كما أن ما سمي به لأجل ذاته لا يجوز أن يدخل فيه الغير بينما يجوز دخول الغير الما سمي به لأجل فعله، ويعطي مثالا على ذلك قائلا إنه لا يجوز القول إن الله عالم المرام، في حين يجوز القول إنه خالق لفعله وغير خالق لفعل غيره، ويذكر أن الله اختلافات في موضوع الصفات واسعة بين كثير من أهل الإسلام، فمن قائل بفلم المام، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة، ويجعل السمع ثامن المناه المؤلف ذلك إلى الأشعرية، ويوضح أن هذا لا يجوز.

وبعض المعتزلة ينفي جميع تلك الصفات ويثبتون له صفات وأحوالا ومزايا يميز الم من غيره، وهي كونه عالما، وكونه قادرا، وقالوا إن كونه عالما غير كونه قادرا، وقالوا إن كونه عالما غير كونه قادرا، وهذه الأحوال لا هي الله ولا هي غيره، ولا هي الله ولا غير شيء. ولا معلومة على انفرادها ولا مجهولة، ولا قديمة ولا محدثة، الم، وينظر المؤلف إليها مثل نظرته إلى مقالات الأشعرية، فيخطئها. لأن الأشعرية مل لله صفات سبعا لا هي الله ولا هي غيره، ويشبهها بالباطنية في قولهم إن الله لا

هو شيء ولا هو غير شيء، ولا عالم ولا غير عالم. ويدحض هذه الأقوال قائلا إنه قسمة بين نفي وإثبات لا يجوز أن يتوسط ثالث بينهما. ويتوصل من الحجاج إلى أن الله إما أن يكون عالما أو غير عالم، مثلا. والقول إنه غير عالم لا يجوز. ولا بيني سوى أنه عالم. وهكذا في بقية الصفات.

كما يرد على ذلك بالقول إن نفي النفي إثبات. وكذلك يرى أن قولهم في صفا... الذات: لاهي الله ولا هي غيره، باطل. لأن ما لم يكن الله فهو غيره.

ويحرص المؤلف في عرضه لموضوع الصفات أن لا ينسب إلى الله شي، ... صفات النقص والحدث، أو ما يوهم النقص من هبوط وصعود، وحركة وسك، ... وانتقال في الأماكن، حتى لا نقع في التشبيه، أو يُنسب إليه عجز وجهل وعبث، أو قضاء بفساد وجور وظلم، وإخلاف في الوعد والوعيد.

ويدحض القول بنفي القدرة عن الله على الإطلاق، لأن القول إنه عالم لبس معلم، متناقض ويوهم عليه الجهل والعجز. فمن لا علم له جاهل، ومن لا قد ما عاجز. ويقول إن الله عالم لا علم له غيره، وقادر لا قدرة له سواه. لأنه لم يكن عنها بشيء علم به، ولا قادرا بشيء قدر به قديم أو محدث، بل هو العالم بذانه، عالم بذانه. وهكذا يخلص المؤلف إلى أن مرجع صفات الذات جميعها إلى ذات واحده المقول إن علمه قدرته، وهما ذاته. ويضيف إن إثبات هذه الصفات ناتج عن أن عالم يوهم عليه أضدادها، ولأنها وردت في القرءآن، وقضت بها اللغة العربية. ولا مدن الخروج عما ورد به القرءآن وأقرته اللغة (56 - 58).

#### صفة قادر:

وبعد أن يعرف المؤلف القادر بأنه من أمكن منه الفعل إذا لم يكن ثمه الدر. يصف الله سبحانه بأنه قادر. ويستدل على ذلك بالتالي:

1- أن الفعل قد صح منه، والفعل لا يصح إلا من قادر. ويضيف أن القوا المنه، لأنه قد حصل ووجد. ولا يحصل ويوجد إلا يعد الإمكان. إذ لو كان من ألما وجد. والفعل لا يصح إلا من قادر، لأن ذلك ما نلمسه ونشاهده بالتجربه من أما يعرفه كل عاقل. وقد صح من الله من الأفعال ما عجز الخلائق بأسرهم على الصغير من جنسه. وهذا دليل على أنه قادر، يستحق أن يوصف بالقدرة على ما أن الصغير من جنسه. وهذا دليل على أنه قادر، يستحق أن يوصف بالقدرة على ما أن عليه غيره. وبالتجربة لا يوجد البناء من الباني والكتابة من الكاتب إلا مع من قادرين على ذلك. وتنضح قدرة الله في إيجاده للأشباء من غير شيء، وإماء العالم المناه من غير شيء، وإماء الله المناه المناه من غير شيء، وإماء المناه الله المناه المن

حي، مما يعني أنها تصح مقدورات له. لكن المؤلف لا يفهم خلق الله للأشياء على نحو تقليدي، بل يفهم ذلك على نحو مختلف سنعرضه قيما بعد. وتعل ذلك ما يميز المطرقية عن يقية المدارس الإسلامية.

فهو يرد على الفرض القائل كيف يمكن الحكم بأنه أوجد الأشياء من غير شي، ونحن نرى الأجسام تحدث شيئا من شيء؟ فيقول إن الله «أوجد الأصول من غير شيء، ثم خلق الفروع منها، وهي بعض تلك الأصول. لأن الأجسام لا يجوز عليها التلاشي. وإذا لم يجز ذلك فهي باقية، إذ لا واسطة بين النفي والإثبات؛(ق 32).

2- أنه لو لم يكن قادرا لكان عاجزا، ولو كان عاجزا لتعذر عليه فعل الأجسام، والذي يدل على أنه لو لم يكن قادرا لكان عاجزا أنها قسمة بين نفي وإثبات لا يجوز دخول المتوسط بينها، إذ محال أن يكون قادرا عاجزا معا، ولا يجوز نسبة العجز إليه، ولو كان عاجزا لتعذر عليه إيجاد الأجسام، ولا يبقى سوى أنه قادر في جميع الأحوال، ما لم يزل وقيما يزال،

والدليل على هذه القدرة الأبدية أنه قادر لذاته، وخروج الموصوف عن صفة ذاته لا يجوز. لأن ذلك يؤدي إلى التغير في ذاته، والتغير لا يجوز إلا على الأجسام. لأن منى التغير أو الإنقلاب أن يصير الشيء موصوفا بصفة لم يكن عليها، أو يصير ، موفا بصفة شيء آخر. وذلك من علامات الحدوث. وقد سبق إثبات أنه قديم.

وللدلالة على أنه قادر لذاته يقول المؤلف إنه إما أن يكون قادرا لذاته أو قادرا الفاعل، أو قادرا بقدرة معدومة، أو قادرا بقدرة محدثة، أو قادرا بقدرة قديمة. ومحال ونه قادرا بالفاعل. لأن الفاعل سابق تفعله. وهذا يتنافى وكونه قديما. كما أنه إذا كان الدرا بالفاعل لتعذر عليه فعل الأجسام كما تعذر على الإنسان، لأن الإشتراك في القدره وجب تجانس المقدور.

ولا يجوز أن يكون قادرا بقدرة معدومة للأسباب التالبة:

10

- 9

1 . 4

1 -

لأن المعدوم ليس بشيء، وما ليس بشيء لا يكون موجباً وصفاً لشيء بقدرة ولا ها.

أنه لو كان قادرا بقدرة معدومة لأدى ذلك إلى أن يكون كل حي قادرا على ما
 ١٠ عليه القديم، لأن القدم لا اختصاص له بقادر دون غيره.

- ولو صح ذلك لأدى إلى كون مقدور واحد بين قادرين. لأن العدم لا يختص مناس القادرين دود بعص و إلى أن تكون

مقدورات البعض لا تنحصر. وهذا محال،

- لو صح أنه قادر بقدرة معدومة لكان يصح أن يعلم بعلم معدوم. ولو جاز ذلك لجاز أن يجهل بجهل معدوم. وهذا يوجب أن يكون عالما بالشيء جاهلا به من و معدوم. واحد في وقت واحد، وهذا محال.
- لو جاز أن يقدر قادر بقدرة معدومة لكان بجب إذا حصل البعض على ها، الصفات ألا يخرج منها ما دام حيا. لأنه سواء أكانت هذه المعاني موجودة أم معدومة، فإنها توجب له هذا الحكم، بل لا يخرج منها أبدا. لأن الكلام في الحياة كالكلام ، غيرها من الصفات.
- ولا يجوز أن يكون قادرا بقدرة محدثة، لأنه لا يكون لتلك القدرة المحدثة مم محدث سواه. فهو سابق للمحدثات. وإما أن يكون أحدثها وهو قادر، فذلك محاله لأن وجود الفعل ممن ليس بقادر مستحيل. وإذا كان لا يوجد لنفسه قدرة إلا وهو قادر، ولا يكون قادرا حتى يوجد لنفسه قدرة، أدى ذلك إلى التمانع. لأن كل شن وقف وجود أحدهما على وجود الآخر، أو على صحة كونه فاعلا له، فإنهما لا يوجدان ولا أحدهما. ومن التجربة، أن القادر منا ليس بفاعل لقدرته. فيجب أن الناب قدرة القديم غير فعل له، لكنه لا ثاني معه يفعلها. وهكذا بطل كونه قادرا عداداً محدثة.
  - ولا يجوز أن يكون قادرا بقدرة قديمة، كما تذهب إليه الأشعرية.
- = لأنه لا قديم إلا الله. إذ لو كان معه قديم ثان لكان مثلا له. وهو لا منبا اله ولو كان كذلك لما كان أحدهما أولى بالقدرة من الثاني.
- أنه لو شاركته هذه القدرة في القدم لوجب أن تشاركه في سائر صفاته. ١١١٠٠من حق كل ذائين اشتركا في صفة الذات.
- = لو كان قادرا بقدرة قديمة لكان إما غنيا عنها أو محتاجا إليها. فإن كان غدا ، با فلا معنى للكلام عن كونها قديمة أو عير قديمة. وإن كان محتاجا إليها فالحدم الحدث كما سيتضح عند الحديث في مسألة (الغنى). لأن علاقة الأفعال بالقدر، ملا الخراج من العدم إلى الوجود، بمعنى أنها توجد إذا وجدت القدرة، وتنعدم بالمداراة وبذلك يكون محتاجا إليها بالضرورة.

ويستنتج المؤلف من هذا الحجاج بطلان جميع الوجوه وبالتالي إثبات أن الله الله لذاته، مما يجعله قادرا على جميع أجناس المقدورات، لأن ذاته لا اختصاص الم بجنس دون جنس، إذ لا وجه ولا سبب يوجب الإختصاص. ويجب أن يكون قادرا لمي جميع الأوقات على ما لا ينحصر ولا ينعد من كل جنس من أجناس المقدورات، لأن المقدورات لا تنحصر إلا بانحصار القدرة. وهو قادر فيما لم يزل وما لا يزال، لل المائه لا بغيره.

ويرد المؤلف على قول الأشعرية بوجود قدرة قديمة لا هي الله ولا هي غيره ولا بعضه، فيقول إن ذلك محال لسببين:

انه لو صح ما ذهبوا إليه لصح أن يقول قائل هي الله وهي غيره وهي بعضه.
 وأما كان لا يجوز الجمع بين النفي والإثبات على هذا النحو، بطل قولهم.

2– ما سبق من أن كل قادرين متشاركين في القدم وجب تشاركهما في سائر صفات الدات. ومحال أن يشارك الله في صفات ذاته شيء آخر (32 – 35).

# مالم:

يعرف المؤلف العالم بأنه من أمكن منه الفعل المحكم إبتداءا إذا كان مقدورا له. المحض التعريف الذي يقول إن العالم هو المختص بصفة بها يكون الفعل المحكم منه الداءا، إذا كان مقدورا له ولم يكن ثمة مانع، أو أنها مزية أو حالة تعلم الذات عليها من دون اعتبار الغير، ولدحض ذلك يقول المؤلف إنها إما أن تكون شيئا أو غير شيء الا واسطة بين النفي والإثبات. فإن كانت شيئا فهي ثان مع الله إن كانت قديمة. وإن النب محدثة لم تميز ذاته في القدم على المعدوم. لأن من يعطي هذا التعريف الأشعرية) يرونه شيئا. وإن كانت غير شيء فما هو الذي يميز القادر عن العاجز؟ «الأسعرية ان المقصود بعبارة قمن أمكن منه الفعل المحكم إبتداءا التفرقة بينه وبين من الشار الشيء المحكم على مثال لا يستطيع إبجاده بانعدام ذلك المئال.

ويستدل على أنه عالم بثلاثة أدلة عقلية:

ا- إيجاده لمصالح الخلق قبل الحاجة إليها في جميع المخلوقين، مما يدل على المه بما سيكون من حاجتهم إليها. وقد تقدم الدلالة على أنه لا صانع لهذه الأجسام الله هو.

ومن دلالات تقديمه لمصالح الخلق خلقه لآدم ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ (البقرة، ١١)، ووجه الدلالة على علمه أنه خلق الخلق محتاجين ودلهم على ذلك، ثم أوجد الهم المحتاجون إليه بما يستجيب لحاجتهم. ويستشهد المؤلف على ذلك بأقوال من المعانى (ق 35 - 36).

ذلك رجه

ر ها د ومنا

ام م

لة من حالية

و ه و ن<u>ت</u>

7 L.

Į, ta∟

41

1,11.

11 1.

1 4 -1

ہ فامی ہی ٹھا 2- إنه لو لم يكن عالما لكان جاهلا. ولو كان جاهلا لتعذر عليه إيجاد الفعا
 المحكم.

- ولإثبات أنه لو لم يكن عالما لكان جاهلا يقول المؤلف إن هذه قسمة دائر؛ ببر نفي وإثبات ولا يمكن دخول المتوسط بينهما. والعالم من أمكن منه إيجاد النه، المحكم. كما أن الجاهل من تعذر عليه القعل المحكم. ولا واسطة بين التعذ والإمكان.

- أن الجهل صفة نقص، وصفات النقص لا تليق إلا بالمحدثين. والإجماع على ذلك ظاهر بين المقرين بالصانع، والله سبحانه مخالف للمحدثات في الذات والصف والأفعال. والجهل لا يليق إلا بالمحدثات، لأن الجهل لا ينبغي إلا بنظر العالم السم للعلم، أو بخلق العلم على وجه الإضطرار، والفكر لا يجوز إلا على ذوي الأحد، الجوانح والقلوب، وذلك لا يجوز على الصانع، وكونه عالما بعلم مخلوق غير حن كما سنوضح فيما يعد،

3- أن الفعل المحكم قد حصل ووجد، والفعل المحكم لا يصح إلا من عانه. وهو لا يحصل ويوجد إلا بعد الإمكان. إذ لو كان مستحيلا لما وجد. وقد وحد على غاية الإحكام والإثقان والإنتظام. وذلك ظاهر في السموات والأرض وما فيهما. أما ترى في خلق الرحمن من تفاوت، فارجع البصر هل ترى من قطور. ثم ارجع البد، كرتين، ينقلب إليك البصر خاسنا وهو حسير﴾(الملك، 3-4).

والفعل المحكم لا يصح إلا من العالم به. لأنا نعلم أن البناء المحكم، والدار، البديعة، لا تصح إلا من العالم بها. ويتعذر ذلك على هذه الصفة على غير العالم بها.

ويناقش السؤال القائل إذا كانت الأفعال المنتظمة تدل على أن فاعلها عالم، وما يدل الفعل الذي ليس بمحكم ولا منتظم على جهل فاعله؟ فيقول إنه قد بعد من العالم الفعل الذي ليس بمحكم كما يصح منه الفعل المحكم بشرط أن بكود فعل الدن غير المحكم لمصلحة، كخوف فالم أو غيره. أما الفعل المحكم المتقن فلا بعد من عالم، وإذا صح أن الله عالم وجب أن يكون عالما بجميع المعلومات، لأم من المائة. ومن حق العالم للذات أن يعلم جميع المعلومات. فذاته لا تختص سعاء من أخر. وإذا كان عالما لذاته وجب أن يكون عالما فيما لم يزل وفيما لا يزال، لأن المن صفة من صفاته الراجعة إلى ذاته، وخروج الموصوف عن صفة ذاته لا يحوز، أن يؤدي إلى الإنقلاب أو التغير في ذاته، والتغير دليل الحدث.

كما يناقش الفرض القائل عما الدليل على أنه عالم لذاته، فقد يكون عالما لغيره؟ فيقول إن ذلك غير جائز، لأن ذلك الغير إما أن يكون فاعلا، وهذا ينافي كون الله فليما، وإما أن يكون عالما بعلم معدوم، وهذا محال لأنه يجعل كل واحد منا عائما بجميع المعلومات، باعتبار أن العدم لا اختصاص له بذات دون أخرى. ويضيف إلى فلك أن المعدوم ليس بشيء كما تم بيانه من قبل.

ويوضح المؤلف أن الله لا يجوز أن يكون عالما بعلم قديم كما تذهب إليه الأشعرية لثلاثة أسباب:

انه لا قديم سوى الله سبحانه.

جاح

. .

. .

, I ...

, Le

, h

t.p

2- أنه لو شاركه غيره في القدم، وهو أخص الأوصاف، لشاركه في سائر
 الصفات، ولوجب أن يشتركا قيما يجب ويجوز ويستحيل.

3- أنه لو كان عالما بعلم قديم لم يكن أحدهما أولى بصفة اعالم! من الآخر، إذ لا مؤثر في كونه صفة والآخر موصوفا. ومع وجود المؤثر يبطل قدم ما أثر فيه.

ولا يجوز أن يكون عالما بعلم محدث، كما يذهب إليه هشام بن الحكم ومن إلول بقوله. ويستدل المؤلف على بطلان ذلك بثلاثة أدلة أيضا، هي:

1- أن العلم المحدث إما أن يحل فيه أو لا يحل فيه. فإن كان لا يحل فيه فكيف المدس به ولو جاز ذلك لجاز أن يكون كائن عالما بعلم يحل في غيره. وإن كان يحل لمه يصبح القديم محلا للحوادث، وهذا محال. لأنه لو جاز أن تحل فيه بعض الأعراض لحلت فيه جميعها، ولو جاز أن يعلم بعلم حادث لوجب أن يجهل بجهل سادث يحل في غيره.

أ - 2- أنه إما أن يعلم المعلومات بعلم واحد أو يعلوم. فإن كان يعلم بعلم واحد الدف يعلم علم علم واحد الدف يعلم علم واحد سائر المعلومات بالتفصيل، في حين أن التجربة تدل على أن أها.ا محال.

3- أنه لا محدث لهذا العلم غيره. فيجب أن بكون هذا العلم محكما، أي على
 4- مثال. ولا يصح إحكامه إلا بعد كون فاعله عالما.

كما أنه لو كان يعلم الأشياء يعلم محدث لكان جاهلا قبل إحداثه، ولكان لا يعلم هـ ١١ إلا بعلم غير العلم الذي علم به الشيء الثاني. وذلك محال لأنه يقتضي أن يشبه المخلوقات وهو غير مشبه لها. فنحن الذين نعلم بعلم غيرنا يكون علم أحدنا بالنحو هـ هـ علمه بالحساب، وهكذا. ويخصص المؤلف فصلا كاملا للرد على ابن الراوندي في قوله إن القديم لم بك عالما فيما لم يزل قبل وجود العالم ثم صار عالما بوجوده. افحصل عالما مع جواز أن لا يكون عالماً وعلى ذلك يجب أن يكون عالما بعلم محدث. ويضيف المؤلف أن ابن الراوندي اربما غير العبارة فقال: القديم تعالى لم يكن عالما فيما لم يزل بأنه فام، للعالم، لأنه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا له، صار عالما بأنه فاعل له فوجب أن يحصل عالماً مع جواز أن لا يحصل عالماً، فيكون عالماً بعلم محدث (ق 37).

ويرد المؤلف على ذلك بأن هذا لا يصح لأن الله كان عالما فيما لم يزل أن العالم غيرموجود، وكان عالما بأن العالم سيوجد، والعلم بأن الشيء سيوجد على بوجوده، وإذا وجد الشيء لا يتغير الحال في كونه عالما، وإنما يتغير معلومه بحدث الزمان الذي نسميه الآن اليوم، ونسميه غدا الأمس، قلم يتغير الحال على هذا الزمان، وإنما تغيرت العبارة عنه.

وينقل المؤلف عن البغدادبين؛ ضربهم على ذلك مثلا بأن الطائر إذا طار ١٠٠٠ السطح قيل طار فوقه، وإذا طار تحته قيل طار تحته، فلم يتغير الحال على السنام، وإنما تغير الحال على الطير، وهذا مبني على أن العلم بأن الشيء سيوجد ١٠٠٠ بوجوده، ويستدل على ذلك بالتالي:

- أن علم الواحد منا بأن الشيء سيوجد لا بدله من تعلق. فلو قدرنا بدا العلم إلى أن بوجد ذلك الشيء، فإما أن يكون لا يتعلق بهذا العلم، وإما أن بدر متعلق به وذلك لأن بقاء العلم لا يخر مستعلق به وذلك لأن بقاء العلم لا يخر مستعلق التعلق. وإذا كان له تعلق فلا بخلو إما أن يكون علما بأن ذلك الشيء سيوجد، أن التعلق علما بوجوده، ولا يجوز أن يكون علما بأن ذلك الشيء سيوجد، لأنه لا ما يكون علما بوجوده، ولا يجوز أن يكون علما بأن ذلك الشيء سيوجد، لأنه لا ما يفي هذه الحالة علما، بل يكون جهلا.

يستنتج من ذلك أنه لا يبقى سوى أن يكون علما بوجود مبدأ الشيء. وهكما أ أن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد.

- إن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد. ودلل المؤلف على ١٠ ١٠ إما أن يكون علما بقدمه، أو أن يكون علما بوجوده وعدمه. لأننا من تجربت اده. أن نعلم الشيء موجودا. ولا يجوز أن يكون عدما . . . . . وعدمه معا، لأن الشيء الواحد يستحيل أن يكون موجودا معدوما معا في حال ١٠ . وهكذا يستنج أنه لا يبقى إلا أن يكون علما بوجوده إذا وجد. وهو المطلوب إن . . وهذا الدليل أيضا إنما يصح إذا قدرنا بقاء العلم (ق 35 - 38).

يبدأ المؤلف الحجاج بتعريف معنى الحي، فيقول االحي من يجوز منه الفعل والتدبير مع ارتفاع الموانع. وقال قوم هو المختص بصفة لكونه عليها يصح أن يعلم ويقدر (ق39)

ويستدل على أنه حي بثلاثة أدلة:

1- أنه سبق إثبات أنه عالم قادر. والعالم القادر لا يكون إلا حيا. بدليل أن الميت والجماد يستحيل كونهما عالمين قادرين. وليس ذلك إلا لكونهما غير حيين. ويرد على الإفتراض القائل إنه إذا كان الميت والجماد غير قادرين وغير عالمين، لا يلزم أن يكون ذلك صحيحا في القديم. كما أن الحي في ما يشاهد في التجربة جسم، والله ليس بجسم. كما أن الحي في التجربة والمشاهدة يكون مشتهيا لما يوافق مزاجه، ونافرا عما يضره، فهل يجوز ذلك على القديم؟ لأن إنكار ذلك يبطل الإستدلال وبالشاهد على الغائبة.

يجيب على ذلك بأنه سبق مناقشة قاعدة قياس الشاهد على الغائب، ولا حاجة لتكراره من جديد. أما القول إن ذلك بقتضي أن بكون القديم جسما فيرد عليه بأن القديم سبحانه ليس حيا لأنه جسم، وإلا لوجب أن يكون كل جسم حيا. كما أن من الواجب أن يكون الحي في التجربة المشاهدة جسما لأن حياته عرض، والأعراض لا نقوم إلا بالأجسام. والقديم حي لذاته، لا يحتاج في حياته إلى غيره.

وبرد على القول إنه يلزم أن يكون مشتهيا لما يوافق مزاجه، ونافرا عما يضره من حيث أنه حي، قياسا على الحي في التجربة والمشاهدة، فيقول إن ذلك من لوازم الجسم. فإذا بطل كونه جسما سقطت الحاجة إلى مناقشة هذا الفرض.

 2- إنه لو لم يكن حيا لكان مينا، ولو كان مينا لنعذر عليه الفعل. كما ثبت بالتجربة المشاهدة أن الميت لا يفعل، وهو لا يفعل لفقدانه الحياة.

وبرد على الإفتراض القائل كيف يمكن القول كذلك وقد نجد حيا غير فاعل اللهائم، فيقول إن الشرط هو أن يكون كل حي اللهائم، فيقول إن الشرط هو أن يكون كل خي الحلا، لأن الدلالة سبقت على أن الله حي فيما لم يزل، فلذلك وجب أن يكون كل لماعل حيا ولم يجب أن يكون كل لماعل حيا ولم يجب أن يكون كل حي فاعلا حتى مع الله سبحانه.

ثم يستدرك فيقول أوإن كان القول بأن البهائم غبر قاعلة فيه نظر (ق 40).

3- دوام التدبير وحسن اعتدال التقدير، دليل على حياة الله سبحانه. والتدبير

الدائم هو خلقه للأجسام خلقا بعد خلق على جميع أحوالها وصفاتها، من ابتدائها إلى انتهائها، بعد إخراجها من العدم إلى الوجود قرينة أحوال، كما ترضحه الآية ﴿يخلقكم في يطون أمهاتكم خلقا من بعد خلق في ظلمات ثلاث. ذلكم الله ربكم، له الملك، لا إله إلا هو، فأنا تصرفون﴾ (الزمر، 6). وإذا صح أنه حي وجب أن يكون حيا فيما لم يزل وفيما لا يزال، لا يجوز عليه الموت والفناء، لأنه حي لذاته. ولا يجوز أن يكون حيا لمحى أحياه، لأنه قديم. كما لا يجوز أن يكون حيا بحياة معدومة لسبين:

- الأول أن المعدوم ليس بشيء.

 الثاني أن القول بذلك بؤدي إلى أن يكون كل جسم حيا، وأن الأحياء لا تموت أبدا، لأن العدم لا اختصاص له بذات دون أخرى، ولا بوقت دون وقت.

ولا يجوز أن يكون حيا بحياة قديمة، لأنه لا قديم إلا هو، ولأن غيره لو شارك. في القدم لشاركه في سائر الصفات، ولم يكن أحدهما أولى بصقة من الآخر.

ولا يجوز أن يكون حيا بحياة محدثة لأنه لا محدث لها غيره. ومن شرط الفاعل أن يكون حيا كما تقدم، وذلك يؤدي إلى التمانع (ارتباط وجود كل طرف بالآخر بحيث لا يصح وجود كليهما).

ويستنتج المؤلف من هذا الحجاج أنه لا يبقى سوى القول بأنه حي لذاته.

#### سميع بصير:

يورد المؤلف صفتي السمع والبصر معا، حتى يكاد يجعلهما صفة واحدة عائدة إلى كونه عالما. ولذلك يقول إن ما سبق بيانه من أنه عالم يكفي للدلالة على أنه سميه بصير. ويعد ما يضيفه من أدلة وحجج من باب الزيادة في البيان. بل إنه بعد الرف أيضا بمعنى العلم، آخذا هذا المعنى عن مدرسة بغداد المعتزلية قائلا (وهذا ف البغدادية) في 60).

ويعرف السميع البصير بأنه الحي الذي لا آفة به. وهي صفة مشتقة من ساء. ومبصر، إذ لا فرق عند المؤلف بين سميع وبصير وسامع ومبصر. وسامع مشتفة .. السمع الذي هو العلم حسب المؤلف.

والدليل على كونه سميعا بصيرا أن المسموعات والمبصرات لا تغيب عنه. ١٥٠ من كان كذلك وله، ومن كان كذلك وله، سميع بصير. وكذلك لأنه حي لا أقة به. ومن كان كذلك وله، سميع بصير.

ويستدل على أنه لا أفة به بأن الأفات لا ثليق به ولا تجوز عليه. فالأفات ناتجة عن فساد الجوارح والآلات. وهو ليس بذي جوارح ولا آلات، لأنها لا تجوز إلا على الأجسام. ويعرف الجارحة بأنها العضو والبعض من الجسم الحي. والله لا تجوز عليه صفتا الكل والجزء.

#### مدرك:

ويورد لله صفة كونه مدركا بمعنى أنه عالم. وعلى ذلك يفسر الآبة ﴿وهو يدرك الأبصار﴾(الأنعام، 103) بمعنى يعلمها، لأن الإدراك أمر زائد على ذاته، يوجبه الخلق (نفسه). ويرد المؤلف على من يقول إن الإدراك غير العلم مستدلا على ذلك بأن الإنسان قد يعلم ما لا يدرك، كالقديم الذي يعلمه الإنسان دون أن يدركه، وكذلك بالنسبة لأكثر الأعراض والمعلومات مما هو معلوم ولكنه غير مدرك. يرد المؤلف عنى ذلك بالقول إننا إذا أخذنا الإدراك بمعنى الإدراك بالحواس كان هذا الفرض صحيحا. وإن كان المقصود إدراك العلم فهو غير صحيح، لأن من علم الشيء فقد أدركه بقلبه. فالمعرفة في نظر المؤلف هي ما يسميه الإدراك القلبي». ويستدل على ذلك بقول القاسم بن إبراهيم إن الإنسان يدرك في الدنيا ربه، ولا يمكن أن يقصد القاسم أنه يدركه بالحواس (ق 40 – 41).

## بخلاف الأشياء:

يستدل المؤلف على أن الله يخلاف الأشياء بسبعة أدلة، هي:

- 1- أنه قديم وما سواه محدث. فلو كان مشبها للأشياء لكان مثلا لها، وهو لا مثيل له. فالقديم هو الذي لا أول لوجوده. والمحدث ما لوجوده أول. ومحال أن يكون ما لا أول لوجوده مشابها لما لوجوده أول. إذ لو صح ذلك لكان محدثا، وهذا بخالف كونه قديما.
- 2- أنه لو كان مشابها للأشياء لكانت مشبهة له، ولكانت قديمة. وسبق الدلالة على أنه لا قديم إلا هو.
- 3- أنه لو كان مثلا للمحدثات لشاركها في كل ما يجب ويجوز ويستحيل، لأن ذلك من حق كل مثلين. والذي يجب للأشياء الحدود، ويجوز عليها الرسوم. والذي استحيل عليها القدم والخلو من الأعراض، وكذلك كان يجب فيه ما في المحدثات.
- 4- ولو كان مثلا للأشياء لتعذر عليه إيجادها كما تعذر علينا إيجاد أمثالنا. وقد

صح إيجاده لها ﴿ليس كمثله شيء﴾(الشوري، 11).

5- أن المحدث على نوعين، جسم وعرض. والقديم إما أن يكون مشابها لجميع الأجسام أو مشابها لبعضها، أو مشابها للأعراض. ومحال أن يكون مشابها لجميعها لأنها مشتملة على الأمثال والمتضادات والمختلفات. وكونه مشابها لجميعها يؤدي إلى أن يكون موصوفا بصفة الجميع وذلك محال لما يجمع بين ما لا يجتمع في حس ولا عقل، ويعرف المؤلف المتضادين بأنهما كل شيثين لو قدر اجتماعهما لكان أحدهما معيبا لضده كالماء والنار. ومعنى المختلفين كل شيئين وجب أو جاز اجتماعهما كالماء وغيره من المائعات (السوائل).

ومحال أن يكون القديم مشبها لبعضها، لأنه يوجب أن يكون قادرا بقدرة، وحب بحياة، وعالما بعلم. وسبق أن بين المؤلف أن القديم عالم قادر حي لذاته.

وأما كوته مشبها للأعراض فمحال أيضا لثلاثة أسباب:

 أ- أن لوجود العرض تعلقا بوجود الجسم بحيث يوجد متى وجد وبعدم متى قدر عدمه. فلو كان مثلا للعرض لكان محتاجا في وجوده إلى غيره. فلا يكون واجب الوجود بذاته. وقد سبق الدلالة على أنه واجب الوجود بذاته.

ب- لو كان مثلا للأعراض لاستحال كونه عالما قادرا، أو لوجب أن تكور الأعراض عالمة قادرة. وذلك محال لأنه لو ثبت للعرض هذه الصفات لكان لا بخا، أن يكون حيا لذاته، فيؤدي ذلك إلى أن يكون مثلا لله. وقد صح أن الله قديم والسواه محدث. وإما أن يكون حيا بحياة وقادرا بقدرة. وذلك محال، لأن الحياة والقادل لا يكون لها اختصاص بعرض دون عرض.

ج- لو نظرنا إلى جميع الأشياء من الأجسام والأعراض فرأينا كل شيء منها لا .. أن يكون له خلاف، علمنا أن لجميعها خلافا لا يجوز عليه شيء مما جاز عليها. وه. الإستئتاج يوجب القول بأنه بخلاف الأجسام والأعراض.

6- أن ما به تقع المماثلة بين ذوات الأجسام، به بعينه تقع المخالفة بينها ... غيرها من الذوات. فالجسم بمشاركته غيره من الأجسام في الطول والعرض والعرب يماثلها في هذه المعاني. وبها وبغيرها خالف القديم والأعراض. فثبت الإختلاف . الجسم وغيره من الذوات. وبه تقع المماثلة بين ذوات الأجسام. وأما الأعراض فإ يا جائزة الوجود. والله واجب الوجود، قلا نشابه بينه وبينها.

7- تدل التجربة المشاهدة على أن كل فاعل مخالف لفعله في كل وجه. وا

ذلك لأي سبب سوى كونه فاعلا له. ويستدل من هذا على أن صانع العالم يجب أن يكون مخالفًا لفعله. وهو أحق بهذا الوصف ويجب له قبل غيره.

ويرد المؤلف على الفرض القائل إنه قد يكون جسما لا كالأجسام، بناءا على القول إنه شيء لا كالأجسام، بناءا على القول إنه شيء لا كالأشياء، فيقول إن من يقول إنه جسم ليس كالأجسام إن أثبت أن له حقيقة الجسم جعله محدثا، وإن نفى عنه حقيقة الجسم فقد أخطأ في تسميته جسما، لأن تسمية الجسم لا تصلح إلا لمن له صفات الجسم كالطول، والعرض، والعمق، ولذلك فإن القول بأنه جسم لا كالأجسام نفي وإثبات، وهذا محال. وهذا يختلف عن القول إنه الا كالأشياءه، لأن معنى هذا القول إثبات وجوده. وهكذا فالقول إنه شيء إثبات لذاته، والقول إنه لا كالأشياء نفي مشابهته للأشياء دون نفيه هو ذاته.

وإذا صح أنه ليس جسما لم يجز عليه التحيز في الأمكنة، ولا تجري عليه الأزمنة، ولا تجوز عليه المرادة والنقصان، لأن كل هذه الصفات من صفات الجسم (ق 41 – 42).

ثم يخوض المؤلف في مناقشة الباطنية (ولعله يقصد هشام بن الحكم) حول الصفات الجسمانية التي وردت لله في القرءان، كالوجه، واليد، والعين، والجنب، والإستواء، والمجيء، والإتيان، والنظر، والكون في الأماكن، فيقول إن هذه الصفات قد وردت في القرءآن كما ورد فيه نفيها أيضا، مثل فليس كمثله شيء ، وقوله تعالى فقل هو الله أحد إلى آخر السورة، وقوله فشهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة، وأولوا العلم، قائما بالقسط، لا إله إلا هو العزيز الحكيم (آل عمران، 18).

ووجود الآيات التي تحتوي على صفات جسمانية والآيات التي تنفيها بوجب المودة، في نظر المؤلف، إلى أدلة العقل والآيات المحكمة لتبيان الوجه الصحيح، وفقا المؤله تعالى ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر منشابهات . . . ﴾ (آل عمران، 7). ويضيف المؤلف أن معنى الوجه في الآية ﴿ويبقى وجه وبك ذو المجلال والإكرام ﴾ (الرحمن، 27) الشيء نفسه، مثل قول العرب هذا وجه الرأي بمعنى الرأي، ويقولون أرني وجه الحق ويقصدون الحق. ويوضح أن كل لفظ المناه في اللغة وجوها مختلفة لا يصح حملها على وجه دون آخر إلا بترجيح عقلي. وملى هذا يستنتج دلالة الوجه في الآية على الذات، استنادا إلى أدلة العقل والآبات المحكمة.

ويضيف المؤلف أن معنى البد يحتمل معاني مثل القدرة كما في قوله تعالى ﴿يدالله

قوق أيديهم﴾ (الفتح، 10)، والنعمة، كما في الآية ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ (المائدة، 64). وعضو الجسم. والمعنيان الأولان جائزان على الله بينما لا يجوز إطلاق المعنى الأخير عليه.

وللعين في اللغة معان كثيرة، منها العلم كما في قوله تعالى ﴿تجري بأعيننا﴾ (القمر، 14)، وقوله تعالى ﴿ولتضع على عيني﴾ (طه، 39). وكذلك عين الرأي صوابه، وعين الماء، وعين الحيوان، ولا ينطبق على الله سبحانه سوى العين بمعنى العلم.

وأما الجنب فيقول المؤلف إن له معاني منها الشيء نفسه، ومنها العضو في الجسم. ولا يجوز على الله إلا المعنى الأول.

وكذلك في الإستواء، الذي لا يجوز على الله من معانيه سوى الإستبلاء. وبرد المؤلف على من يعترض قائلا إنه إذا كان الله سبحانه مستول على كل شيء فما معنى تخصيصه بالإستواء على العرش، فيقول في رده إن هذا التخصيص يجوز كما جاز في الآية القائلة ﴿رب العرش العظيم﴾ (النمل، 26)، فخصه بربوبية العرش مع أنه رب كل شيء من فعله.

وعن العرش يقول المؤلف، كما يقال بيت الله للمسجد مع أنه ليس فيه، يقال في العرش. ثم يضيف توقد قبل في العرش إنه موضع في السماء يطوف به الملائكة كدا يطوف الناس بالكعبة. والله أعلمه.

وبوضح المؤلف أنه لا يجوز على الله المجيء، والذهاب، والزوال، والإنتقال، لأن الإنتقال يخلق فراغا في مكان وشغل مكان آخر. وهذه صفة الأجسام. أما الآيد. مثل قوله تعالى ﴿وجاء ربك﴾(الفجر، 22)، وقوله تعالى ﴿لما جاء أمر ربك﴾(هرب 101)، والآية ﴿فأتى الله بنياتهم من القواعد﴾(النحل، 26)، وقوله ﴿يوم يكشف عن ساق﴾(القلم، 42)، فيفسرها المؤلف كلها بما يناسب معتقدات المعتزلة بما ينفي مالله سبحانه التثبيه والتجسيد ومشابهة الأجسام (41 - 45).

#### الله واحد:

ويخلص المؤلف من مناقشة الصفات إلى القول إن الله واحد باعتبار الوحداء ، صفة ضرورية ناتجة عما سبق إثباته من أدلة، فقد دلل على أنه يخلاف المحدثات، وهذا يقتضي أن يكون واحدا، لا تجوز عليه الكثرة ولا القلة من حيث أنهما لا نحمه الها إلا على الأجسام، وهو ليس بجسم، وليس له ند من حيث أن الند لنده مكاف، وأ... له ضد لأن الضد مناف لضده، وليس له جزء لأن الجزء بعض الجسم وهو ليس جسما. وليس له قرين لأن القرين دليل على حدث ما قارئه في حين أنه قديم لا أول لوجوده.

ويعرف الواحد بالمعنى الذي يستعمله هنا بأنه الذي لا يتجزأ كالأجسام، ولا يقارن كالأعراض.

ويستدل على كونه واحدا بسبعة أدلة:

1- لو كان اثنين أو أكثر فإنه إما أن يكون جسما كما تقول الثنوية، أو أن يكون واحدا كما يذهب إليه الموحدون المسلمون ومن وافقهم في معنى التوحيد. ولا يمكن أن يكون جسمين لما سبق الدلالة عليه من أنه ليس جسما. وإن كان غير جسمين على ما يقوله الموحدون، أي أنه واحد، فإنه يجب أن يكون حكيما، والحكيم لا بد أن يدل على نفسه بفعله، وأن يقيم الدلالة على ما يفرق بينه وبين غيره. وهذا ما فعله الواحد ولم يأت ما يناقضه.

بمعنى آخر، لو كان معه ثان إما أن يكون ذلك الثاني مشاهدا أو مدلولا عليه، ومحال أن يكون مشاهدا ولو كان مشاهدا لما وقع فيه اختلاف.

ولو كان مدلولا عليه فهو إما أن يستدل عليه بشبحه كما في الأعراض، وهو ليس عرضا، أو بالأثر كما يدل كل مصنوع على صانعه. وهذا يقتضي إما أن الصانع واحد لجميع الأجسام، وهو المطلوب إثباته. وإما القول بوجود أكثر من صانعين النين. لأنه لو جاز أن يكون هناك صانع ثان لجاز تعدد الصانعين، إذ لا موجب للوقوف عند صانع ثان. وهذا يؤدي إلى إثبات صانعين بعدد المصنوعات. ولم يقل أحد بهذا القول.

2- إنهما لو كانا أثنين، فإما أن يكونا مستويين في الوجود، وإما أن يكونا مختلفين، واختلافهما في الوجود بوجب حدث أحدهما، لأن المفهوم من الإختلاف في الوجود أن يوجد أحدهما قبل وجود الثاني. وهذا دليل على أن الأول قديم والثاني محدث.

وإن كانا مستويين في الوجود وجب القول بحدثهما جميعا من حيث أن كل واحد منهما لم بتقدم في وجوده على الثاني. ومن نفى عنه التقدم أثبت له الحدث على أساس أن نفي الشيء إثبات ضده.

 3- أن إجماع المسلمين منعقد على صانع واحد. ومدعي الثاني لا يزال مطالعاً بالبرهان. 4- أن الإثنين لا يجري تذبيرهما على نظام، ولا بتفتان على الملك. ولذلك فهما إما أن يتم مرادهما معا، وهذا محال لأنه يؤدي إلى وجود التناقض من حيث يكون الكائن حيا وميتا، وإما أن يتعذر مرادهما معا، وهذا دليل على عجزهما، والعجز دليل الحدث. وإما أن يتم مراد أحدهما ويتعذر مراد الثاني، وبالتالي فمن تم مراده فهو الصانع، ومن تعذر مراده قهو محدث عاجز.

5- أن الواحد في العقل متقدم على الثاني ومستغن عنه. إذ لا يأتي الثاني إلا بعد الأول. وبالتالي يصح وجود واحد لا ثاني معه. فيكون الأول واحدا قديما غنبا، ويكون الثاني مفتقرا في وجوده كثان إلى الأول الذي تقدمه في الوجود، مضطرا إليه. وإلا انعدم الثاني وامتنع وجوده. وبالتالي وجب أن يكون الواحد سببا لوجود الثاني فلجواز أن يتراخى وجوده عن وجود الواحد، وأن لا يوجد البتة. ولا يصح أن يكب الواحد علة الثاني، لأن العلة لا يتراخى عنها معلولها كما يتراخى الدرهم الواحد على كونه واحدا عن كل غير من مثل وخلاف، وجزء وقرين. ويبقى وحده أزمنة كثيرة: يضاف إليه آخر ثان، ولولا تقدم الواحد ما صحت له الشوية (ق 46).

6- من التجربة المشاهدة تجد العالم مرتبطا بعضه ببعض، لا يقوم قليله إلا بكثيره، ولا غنى لكثيره عن تسييره، مستعينا بعضه ببعض، كامل المصاحب والإستصلاح، مما يدل على أن فاعله أغنى فعله بفعله، وسد فاقة بعضه ببعض، أن بعضه ببعض، وأكمل خلقه، فكان ذلك دلبلا على وحداليته وعلمه وقدرته. لأنهد كانا النين لم يحل أن يكون هذا العالم كله فعلا لهما معا. وقد سبق الدليل على على وجود مقدور بين قادرين.

وإن كان فعل كل واحد منهما غير فعل الثاني، فإما أن يكون كل واحد منهما أغنى فعله عن فعل صاحبه، وأبان عن نفسه بأمر ونهي ورسول وكتاب، وهذا بقتضيه كونه حكيما وخلافه يدل على عيب فيه وإهمال، وإما أن يكون فعل كل منهما محتاجا إلى فعل صاحبه، فيكون ذلك إما لعجزهما أو لحاجتهما أو لإندادي وإذا كان كذلك فقد أخل كل واحد منهما بفعله باحتياجه إلى فعل صاحبه في إن صنعه، وهذا الإحتياج إما أنه ناتج عن خلل فيه وهو بقدر على كماله، وهذا الحكمة، وإما أن يكون ناتجا عن عجز فيه أو جهل منه بهذه الحاجة، وكل ذلك سابروبيتهما، ويدل على حدثهما. إذ الحكيم هو الذي لا يوصف بشيء من ذلك ...

آنهما لو كانا اثنين فإما أن يكون فعلهما مستويا أو مختلفا، واستواء، دل.
 أستواء الفاعلين، وهو دليل على حدثهما، لأن استواء المفدورات دايل هلي السيارات المفدورات دايل هلي السيارات الفاعلين،

القادرين. لأن كل واحد عاجز عن غير جنس ما قدر عليه. وإما أن يكون فعله مختلفا، فاختلاف الفعلين دليل على اختلاف الفاعلين، وذلك دليل على حدثهما مع أو على حدث أحدهما.

ويرد على القول بأننا قد نجد قادرين مستويين في القدرة، والتمانع جائز عليهم ولا يكون دليل على نقض أحدهما، ولا على أن أحدهما أقوى من الآخر، مما قد يد على وجود صانعين، وبالتالي قد يوجد قادرين مستويين في القدرة، ولكن ثبوت النقص والحاجة عليهما يدل على حدثهما.

ويستنتج المؤلف من هذا الحجاج أن الله واحد، لا ينعد، ولا ينحد، ولا يتجزأ ولا يقترن بغيره، ولا يجوز أن يثبت له صفة تؤدي إلى الكثرة أو القلة (ف 45 – 48).

# غني:

يبدأ المؤلف عرض هذه الصفة بالقول إنه سبق أن دلل على أن الله سبحانه بخلاة لأجسام والأعراض، وأنه قديم، وأنه واحد لا يجوز عليه شيء مما جاز على الأجسا الأعراض. ويستنتج من هذا أنه غني، لأن الحاجة تدل على الشهوة لما يوافق مزاحى لحي، والنفار لا يجوزان إلا على من جازد عليه المنافع والمضار. والمنافع والمضار لا تجوز إلا على الأجسام، وهو ليس بجسم ويستدل المؤلف على أنه غنى بالتالى:

ا- لو لم يكن غنيا لكان محتاجا، والمحتاج محدث. وقد تمت الدلالة على أن قديم.

أ- والدليل على أنه لو لم يكن غنيا لكان محتاجا أنها قسمة دائرة بين نفي وإثبات ودخول المتوسط بينهما محال.

ب- والدليل على أن المحتاج محدث أن معنى المحتاج هو كل من افتقر في وجوده أو بقائه إلى غيره، لأن الحاجة صفة نقص، وصفات النقص لا تليق إلا بالمحدثين من حيث أن معنى الحاجة هو كل صفة باستمرار تكررها تبطل حياة ما اقترد بها.

# 2- لو كان محتاجًا لما خرجت حاجته عن ثلاثة وجوه:

أ- إما أن نكون قديمة، وفي هذه الحالة تشابهه في القدم، و بالتالي و جب أز
 تكون عالمة، قادرة، لمشاركتها له في أخص صفاته وهو القدم.

ب- وإما أن تكون محدثة، ولا محدث لها غيره لأنه سابق للمحدثات، ولم يكن معه قبل إحداثها شيء في القدم. ولو كانت محدثة لكان قد خرج عن صفة ذاته فصار محتاجا بعد أن كان غير محتاج. ولا يجوز خروج الموصوف عن صفة ذاته، لأنه تغير، والتغير علامة الحدوث.

ج- وإما أن تكون حاجته معدومة. والمعدوم ليس شيئا، وبانتالي لا يجوز أن يكون علة لشيء. كما أن المعدوم لا اختصاص له بشيء دون شيء، فهو ليس أهلا لأن يوجب شيئا بقدر ما هو ليس بأهل لأن لا يوجبه، وبالتالي فهو محتاج إلى شيء وغني عن ذلك الشيء نفسه بغنى معدوم، أو مشتهيا لشيء بشهوة معدومة، نافرا عنه بعيئه بنفرة معدومة.

ويستنتج المؤلف من كل هذا أن الوجوه السابقة جميعها لا تجوز على الله، وبالتالي فهو غني. وإذا صح أنه غني وجب القضاء بأنه غني من جميع الوجوه، لا يحتاج في وجوده إلى قاعل، لأنه قديم. ولا يحتاج إلى مكان لأن المكان فعله. ولا يحتاج إلى زمان لأن وجوده سابق لوجود الزمان، ولا يجري الزمان إلا على المحدثات.

ويصل المؤلف من كل ذلك إلى القول إن الله لا يحتاج إلى علم بعلم به، ولا إلى قدرة يقدر بها، لأنه عالم لذاته، وقادر لذاته. كما لا يحتاج إلى طعام وشراب لأنه نب بجسم، ولا إلى شبح يقوم فيه لأنه ليس عرضا. ولا يجوز عليه الألم واللذة لأن ذلك من صفات الجسم. ولا يجوز عليه الفرح والسرور، والغم والحزن، لأن هذه من نوابع الألم واللذة. فالسرور يحصل بالمنفعة واعتقاد وصولها، أو دفع مضرة واعتقاد دفعها والغم يحصل بوصول مضرة أو فوات منفعة.

ويخلص المؤلف إلى القول إن اعتقاد أنه لا تجوز على الله سبحانه اللذة والفرح والسرور والغم والحزن إجماع من المسلمين، ويورد أحاديث تروى عن النبي (ص) تقول (إن الله يستر ويفرح بتوبة عبده)، وآخر يقول (إن الله غيور بحب كل غبد،) يعدها استثناءا من إجماع المسلمين وكأنما يشكك في صحتها.

ويضيف أنه لا تجوز على الله الآلآت، لأنه لا يفعل بآلة، لأنه لو فعل بآلة لكان له أجزاء وأبعاض، وبالتالي يكون محتاجا في فعله إلى هذه الأجزاء والأبعاض، بغيرها يكون عاجزا.

وإذا صح أنه ليس جسما استحال عليه الآلآت والأجزاء والأبعاض. وإذا تمت ام

صفات العلم والقدرة وغيرهما من صفات القديم لم يجز أن يشاركه فيها على الصورة التي وجبت له غيره. وهو واحد في هذه الصفات، لأنه لو شاركه أحد في هذا الصفات فإما أن يشاركه في بعضها وبخالفه في بعضها، وهو باطل، لأنه لو شاركه في بعض صفان ذاته لم يجز أن يخالفه في بعضها، لأنها موجب ذاته. ولا يجوز ألا يشاركه في ذلك البعض غيره إلا إذا شاركه في الذات. ومتى اشتركا في الذات وجب أن يشتركا في موجبات ذاتهما. ومتى اشتركا في جميعها لم ينقصل وجود أحدهما عن عدمه. وهذا محال. لأن الله واجب الوجود. فما أدى إلى نقيضه يكون محالا (ق 18

## صفات الفعل:

يتحدث المؤلف عن الإرادة فيصف الله سبحانه بأنه مريد لأفعاله، يقعلها وهو عالم بها، غير ساه عنها ولا مرغم عليها. ويعرف المؤلف الإرادة بأنها إيجاد الفعل، ناقلا هذا التعريف عن القاسم بن إبراهيم في (كتاب الدليل الصغير)، وأشار إليه الهادي أيضا في (كتاب المسترشد). ولا ينسى أن يؤكد أن مدرسة بغداد قد أخذت بهذا (ق 83).

والمؤلف يرى أن الله مربد لأفعاله، لأنه فعل أفعاله على وجوه مختلفة لمعاذ مختلفة في الحكمة، يخصها وهو عالم بها. وكل من فعل أفعاله على هذه الصورة لا بد أن يكون مريدا لها.

ويستدل على ذلك بأن التجربة والمشاهدة تدل على أن الإنسان يفعل الفعل فيوافق أغراض فاعله حين يكون مويداً له، عالم به.

ويوضح أن المطرفية ترى أنه لا فرق بين إرادته ومراده في خلق الأجسام، وفقا لمم قال به الهادي، حيث الأجسام كلها إرادة له ومراد. ويقول إن الله مريد للطاعات بدليل الأمر بها، وغير مريد للمعاصي بدليل نهيه عنها.

ويرد على من يقول من المعتزلة إن الله مريد بإرادة محدثة، وتلك الإرادة عرض في لا محل، وهي قائمة بجسم، تاقلين ذلك عن أبي عبدالله الداعي، وأبي طالب الهاروني، والناطق بالحق الهاروني، من أثمة الزيدية في طبرستان. ويرد على الأشعرية والكرامية والنجارية وغيرهم من القائلين إن الله مريد بإرادة قديمة. ويسرد عشرة أدلة لإثبات ما يقول، وهي:

 او كان مويدا بإرادة قديمة لكان مويدا لكل ما يويده الإنسان لأنه يدخل فيما يجوز أن يتمناه الله سبحانه. وإذا ثبت هذا كان كل سائل مجاب إلى ما يتمناه. وهذا خلاف الواقع. 2- إما أن يكون إذا أوجد أفعاله، قادرا على الزيادة فيها، وبالتالي وجب أنه يريدها، وإما أن يكون غير قادر على الزيادة، وهذا يثبت عليه العجز، والعجز صفة الحدث.

3- ما فعله في وقت يجب أن يريده قبل ذلك الوقت، وبالتالي وجب أن بكون لفعله وقت يبدأ فيه، وهذا يبطل القول بقدم الإرادة، وإما أن لا يصح وجوده قبل وقت فعله، وهذا محال. لأن القائل بقدم الإرادة يقول إن الله مويد لذاته، أي أن الإرادة من صفات القعل.

4- لو كان مريدا لذاته لوجب أن يكون كل ما يريده الإنسان مراد الله مثلما أن ما يعلمه الإنسان يعلمه الله. فإذا أراد أحد تحريك جسم وأراد آخر تسكينه يجب أن يريد الله الإرادتين معا، وهذا محال، لإجتماع المتناقضين في ذاته.

5- إذا كان مريدا لجميع الكائنات فلم أمر ببعضها ونهى عن بعضها؟ وليس من الحكمة أن ينهى عما يريده، وببعث الرسل ليدعوا إلى ما يكرهه. وهذا يؤدي إلى كونه مريدا للقبائح مثل علمه بها.

6- لا يجوز إثبات قديم مع الله لأنه يشاركه في القدم.

 7- لو كان معه قديم ثان لوجب أن يشاركه في صفات ذاته، فتكون الإرادة عائمة قادرة.

8- لو كانت الإرادة قديمة لما كانت أولى بالصفة منه، ولجاز أن يكون هو صفه وهو موصوف.

9- أنه جعل للإرادة وقتا في قوله ﴿إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها﴾ (الإسراء، 16). و (إذا) تدل هنا على وقت الإرادة، لأنها تعطي معنى الإستقبال وكل ما له وقت محدث غير قديم.

10− أنه يمدح بضد الإرادة ﴿كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها﴾(الإسران، 38). فمدح بالكراهية وهي ضد الإرادة. ولو كانت الإرادة قديمة لما أراد شيئا للناس في وقت ئم كره في وقت يأتي. فكون الإرادة قديمة يعني جواز أن يكون مربدا كارها في وقت واحد.

ثم يرد المؤلف على من أثبت لله إرادة غير المراد، عرضا لا في محل، فيور، ثلاثة أدلة على بطلاته، وهي:

1- إذا فعل القديم الإرادة قاما أن يفعلها اضطرارا وهذا محال لأن المضط,

محدث، بينما هو قديم. وإما أن يفعلها اختيارا، وفي هذه الحالة إما أن يفعلها واقادر على أن يجعل الإرادة مرادا، وبالتالي لما ذا فعل ما لا يريد مع كونه قادرا على لا يريده مما ينسب إليه العجز والجهل والإلجاء. وهذا غير جائز عليه. وإما أن يقعا وهو غير قادر، وهذا أيضا ينسب إليه العجز.

2- من التجربة والمشاهدة، تكون إرادة الفاعل غير مراده، إما لعجز أو جهل وإما لأنه فاعل بآلة. والله عالم لذائه، قادر على كل المقدورات، غني عن كل آل وهكذا فإرادته مراده، ومراده قعله.

3- إذا وجد مع الله شيء لا يقترن، ولا يتحيز، ولا يتجزأ، فهو مثله (ق 83).

#### الرؤية:

يقول المؤلف إنه صبق الدلالة على أن الله واحد لا ثاني له، وأنه لا يشبه الأجس والأعراض، ولا تقع الأبصار إلا على أشكالها وأمثالها للمشابهة بينهما. ويوضح المطرفية تقول إن الرؤية تقع على الأجسام فقط، بينما يرى «غيرهم» أنها تقع عا الأجسام وبعض الأعراض. ولا يحدد هذا الغير. لكنه يقول إن الطرفين بريان أنه يمكن إدراك الله سبحانه بالأبصار. ويستدل على ذلك بأدلة عقلية وسمعية. ويو خمسة أدلة عقلية، هى:

1- لا تقع الأبصار إلا على محدود في جهة، متحيز. وهذه صفات الأجسام.

كما أن من طبيعة المرئي أن يكون المقابلا عندنا، وعند غيرنا مقابلا أو في حمّ المقابل؛(ق 49).

2- لو جاز رؤيته في أي حال من الأحوال لجاز أن نراه الآن، لأن الحوال سليمة، ولا موانع للرؤية من جهة الحواس، وهو موجود. وموانع الإدراك هي الب المفرط، والقرب المفرط، واللطافة والدقة، والحجاب، وكون المرئي في غير جالرائي. ولا يجوز على الله البعد والقرب والمسافة، ولا الدقة واللطافة، ولا تحو دونه الحجب.

3- لو كان يرى بالأبصار لكان مثلا للمرئيات وبالتالي يتعذر عليه إبجادها.

4- أن الرائي إما أن يرى الشيء كله، أو بعضه. قإن رءآه كله فقد أحاط بالمرئي وبالتالي كان هذا المرئي محدودا، والمحدود محدث. وإن رأى بعضه فالبعض لا يجر إلا على من جاز عليه الكل.

5- لو كان يرى بالأبصار لكان مدركا في كل وقت. لأنه على صفة لو كان يدرك لأدرك عليها، وهي أنه واحد لا ثاني له، قديم لا أول لوجوده، مخالف للمحدثات في الذات والصفات والأفعال.

كما أن الرائي على صفة يستطيع بها الرؤية لو كان يجوز رؤية الله سبحانه، وهي أنه سليم الآلة، كامل الإستطاعة، قادر على النظر بمعنى تقليب حدقة العين.

وبربط استحالة الرؤية في الآخرة باستحالة الرؤية في الدنيا، باعتبار أن صفات الله لا تتغير في الآخرة، ويظل كماهو في الدنيا وفي الآخرة، وكذلك قدرة الرائي. ويستنتج المؤلف من ذلك أنه إذا أمكن رؤيته في الآخرة لأمكن رؤيته في الدنيا.

ويقسم القائلين بالرؤية إلى مجموعتين، الأولى تقول بالتجسيم والتشبيه، والأخرى تقول برؤية غير معقولة. ويكتفي المؤلف في الرد على المجسمة والمشبهة بالقول إنه سبق الدلالة على أن الله ليس جسما.

أما بالنسبة للقائلين برؤية غير معقولة فيقول إنه لا دليل عليه، وأن إثبات ما لا بعقل بفتح أبواب إثبات كل ما هو غير معقول، مما «يفتح أبواب الجهالات».

وبرد على القائلين إنه قد يدرك في الآخرة بحاسة سادسة غير الحواس الخمس المعروفة، فيقول إن هذه الحاسة السادسة إما أن تكون مثل الحواس المعروفة وبالتالى فلا حاجة إليها للرؤية، فوجود الحواس الخمس يغني عنها، وإما أن تكون بخلاف الحواس المعروفة، والعثل لا يتصور حاسة مدركة إلا كالحواس الخمس، ويوجب أن تكون الحاسة السادسة كالحواس الخمس، وقد عجزت هذه الحواس عن رؤيته.

أما أدلة السمع فيستدل المؤلف على ما يذهب إليه في الرؤية بالآيات القرءآنية . مثل ﴿لا تدركه الأبصار وهو بدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾(الأنعام، 103) ويقول المؤلف في تفسيرها إن فيها مدح ينفي أن تدركه الأبصار على وجه التنزيه، وهم مدح راجع إلى ذاته . ويمضي في تفسير الآية لتوافق ما سبق أن دلت عليه أدلة العقر فقول إنه لكي يستدل بالآية على ما يذهب إليه في الرؤية بجب بياد ما يلي:

1- أن وصفه بأنه لا تدركه الأبصار مدحا له. وإن وروده في الصبغة التي ورد به في الأية قد جاء في سياق صفات المدح ﴿ بليغ السماوات والأرض، أنى يكون له والدولم تكن له صاحبة، وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم. ذلكم الله ربكم، لا إله إلا هو، خالق كل شيء، فاعبدوه، وهو على كل شيء وكيل. لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو على كل شيء وكيل. لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير ﴿ (الأنمام، ١٥١) . الأن حملة ﴿ لا تدركه

الأبصار﴾ جاءت في سياق صفات مدح، فلا يجوز أن يتوسط بينها ما ليس مدحا.

كما أن الآبة متضمنة لمدحين متمايزين فيما بينهما، أحدهما أنه لا تدركه الأبصار، والثانية أن الأبصار لا تدركه من حيث أنهما متباينان، لأن من يدرك الأشياء دون أن يدرك، مع كونه باقيا، لا يكون إلا الله سبحانه. باعتبار أن الأشياء تنقسم من حيث الإدراك إلى أربعة أنسام: ، قسم يرى (بفتح الياء) ويرى (بضم الياء)، وهو كالأحياء من الخلق السالمين، والثاني يرى ولا يرى وهي الجمادات عندنا (المطرفية)، وعند غيرنا والألوان، والثالث لا يرى ولا يرى كالأعراض عندنا أو بعضها عند غيرنا، والرابع يرى ولا يرى، وهو الله سبحانه، (ق 15).

2- أن الإدراك في الآية بمعنى الرؤية. يستدل المؤلف على ذلك بأن الإدراك إذا قرب بالبصر على وجه يختص به، وكان مقيدا بقيد واحد، لا يكون إلا المشاهدة والرؤية. ويستعين على ذلك بأدلة اللغة حيث لا يقال رأيت ببصري أو أدركت ببصري. ويضرب على ذلك أمثلة من الحياة، فلا يقال مثلا أدركت ببصري حرارة المبل، لأن إدراك الحرارة لا يتم بالبصر.

وينفي أن يكون الإدراك في الآية بمعنى الإحاطة، لأن الإدراك إذا استعمل في اللغة بصورة مطلقة لا يكون بمعنى الإحاطة، وأكثر بعدا من هذا المعنى إذا كان مخصصا بالبصر كما في الآية. وينفي أن يكون العرب استخدموا الإدراك بمعنى الإحاطة بناتا.

3- أن المدح هنا في الآية بمعنى التنزيه. يستدل المؤلف على ذلك بأن الله قد وصف بنفي الشركاء والصاحبة والولد والظلم والنوم. كل ذلك على وجه التنزيه والمباينة لخلقه. ويؤكد أن إثبات ما نفاه الله عن نفسه في الدنيا أو في الآخرة يعد نقصا وإلحاقا بصفة المخلوق. ومن ذلك إثبات الرؤية. ويضيف أن مدحه بنفي الرؤية لا يرجع إلى معنى وقعل، وإنما هو نفي على وجه التنزيه.

4- إن هذا المدح راجع إلى ذاته. يستدل المؤلف على ذلك بالقول إن كون الشيء مرثيا أو غير مرئي يتبع صفة ذاته. لأن الشيء إنما يدرك بجميع أوصافه. ويضرب مثلا بالجسم الذي يدرك بصفاته الواجبة له: الطول، والعرض، والعمق. من هنا يكون المدح راجعا إلى ذاته، لأنه بين أن إرادته لا ترى. وتعذر رؤية المرئي إنما تكون لموانع تمنع الرؤية، متى زائت أمكن رؤيته. وهذا لا يجوز على الله. وإذا صح أن هذا التمدح راجع إلى ذاته لم يجز أن يرى في أي حال من الأحوال. لأن ذلك يؤدي إلى التغير في ذاته، والتغير يجعله محدثا، وهو قديم.

5- أن ما كان نفيه مدحا فإثباته نقص وذم. يستدل المؤلف على ذلك بأن الله مدح بنفي الظلم وتكليف ما لا يطاق وتعذيب من لا ذنب له، وأنه لا يعذب أحدا بذنب غيره. وإثبات ما نفي عنه قبيح. ومما مدح به أنه يدرك (بكسر الراء) ولا يدرك (بفتح الراء). فلو جاز إبطال مدحة مما مدح بها لجاز إبطال جميع أوصافه، لأن جميع ما مدح به في هذه الآية المتحدثة عن الرؤية يرجع إلى ذاته.

 6- أن النقائص لا تجوز عليه. يستدل المؤلف على ذلك بأن النقص يلحق بالمحدثات، وهو قديم.

ويأتي المؤلف إلى تفسير الآبة القائلة ﴿وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة﴾ (القيامة، 22) بما توحي به من إمكان الرؤية البصرية، فيفسرها على أساس أنها آية متشابهة، وبعود بتفسيرها إلى الآبة السابقة التي يعدها من الآيات المحكمة، قائلا إن معنى ناظرة منتظرة لثواب ربها، ناسبا هذا التفسير إلى علي بن أبي طالب. كما ينسب إلى علي نفي الرؤية في الدنبا والآخرة.

ثم بنقل عن القاسم بن إبراهيم ما هو معروف عنه في موضوع الرؤية مما يوافق رأي المعتزلة.

وبنتقل بعد ذلك إلى مناقشة الحديث القائل (سترون ربكم يوم القيامة كما تروز القسر لبلة البدر، لا تصامون في رؤيته) فيقول إن هذا خير من أخبار الآحاد، يكثر رواد الآن لكنه بنتهي إلى راو واحد، وبالتالي يحكم بعدم الإعتماد عليه، لأنه يؤدي فقط إلى غلبة الظن في حين أن المطلوب في المسألة ورود أدنة قاطعة (49 – 56).

# الأعراض:

أولا إثبات الأعراض: يحاجج المؤلف نفاة الأعراض فيوى أن للجسم أحوالا ١٠٠ عليها أدلة كثيرة، يقتصر على إيراد ثمانية منها، وهي:

ا- أن الجسم إذا احترك عرفنا أنه محترك. وإذا سكن عرفنا أنه سكن. ويرى أسعلمنا به محتركا غير علمنا به ساكنا. وسبب هذين العلمين إما أن يكون هو الجسب، وفي هذه الحالة يكون علمنا بالجسم محتركا إذا سكن، وساكنا إذا احترك. ومحددا ساكنا معاء لوجود السبب وهو الجسم.

وإنَّ كانَ سبب حصول العلمين معنى الحسم فهو المطالوب إليانه في الحرام، والسكون. 2- أن الجسم إذا احترك سميناه محتركا، وإذا سكن سميناه ساكنا. ومستحيل أن نسميه محتركا إذا سكن، وساكنا إذا احترك، ومحتركا ساكنا معا. فبيوت النسمية في وقت، وامتناعها في وقت، يدعو إلى القول إن ذلك النبوت والإمتناع في أوقات مختلفة لمعنى، بدون هذا المعنى لا يكون نبوتها في وقت وامتناعها في وقت آخر أولى بالصحة من عكسه. وهذا المعنى إما أن يكون موجودا أو معدوما. ولو كان معدوما لأدى إلى أن يسمى المحترك ساكنا، والساكن محتركا، لأن العدم لا اختصاص له.

وإن كان موجودا فإما أن يكون هو الجسم وهذا لا يجوز كما سبق أن بينه المؤلف آنفا. ويستنتج أنه معنى غير الجسم.

ويستدل على المسألة نفسها بطريقة أخرى في الحجاج للتأكيد فيقول إن التسمية إما أن تكون جائزة وعندها يجوز أن يسمى الجسم محتركا إذا سكن وساكنا إذا احترك باعتبار أن معتى الجائز ما جاز خلافه. وإما أن نكون التسمية واجبة، وحينها إما أن يكون موجبها موجودا أو معدوما. فإن كان معدوما وجب للجسم جميع الأحكام والأسماء، لأن العدم لا اختصاص له يحكم أو تسمية أو وقت أو ذات. وإن كان موجبها موجودا فإما أن يكون ذات الجسم أو ذات الله أو معنى ثالثا. فإن كان الموجب ذات الجسم أو ذات الله أو معنى ثالثا.

ولا يبقى سوى القول إن الموجب معنى ثالث. وهو المطلوب إثباته. أما إذا كانت التسمية لا جائزة ولا واجبة، فالتسمية بها ضوب من العبث.

3- أن الواحد يستطيع تحريث الجسم وتسكينه، لكنه لا يقدر على خلق دائه. والذي قدر عليه غير الذي لم يقدر عليه. لأنه لو قدر على خلق الأجسام لخلق لنفسه ما يريد ويرغب من الأموال والبتين وغيرها. وهذا محال.

ويستنتج المؤلف من هذا الحجاج أن الذي قدر عليه معنى زائد على ذات الجسم، هو التحريك والتسكين.

4- من التجربة والمشاهدة نرى الأجسام مشتركة في كونها أجساما ومختلفة في الإنها محتركة وساكنة. وكل ذات غير الذات الأخرى، وبالتاني يجب أن يكون اشتراكها في شيء سوى ذاتها، وهو الطول، والعرض، والعمق، والجهات، واختلافها في شيء له. ذلك، وهو الحركة، والسكون، والحرارة، والبرودة، والألوان، وغير ذلك من الأحوال المتضادة.

5- أن تسمية جسم نعم جميع الأجسام، وتسمية محترك تخص بعض الأجسام.
 والتحصيص بالتسميه المشتفة إما أن تكون المعنى أو لغير معنى، ومحال أن تكون لغير

معنى لإيطال معنى التخصيص. وإما أن تكون لمعنى غير الجسم، وهو المطدوب إثباته.

6- يكون الجسم محتركا غير ساكن، وساكنا غير محترك. ومعناه محتركا بختلف عن معناه ساكنا، ومعناه ساكنا غير معناه محتركا، مما يدل على وجود معنيين كل واحا منهما غير الثاني، والجسم غيرهما لأنه لا يوجد معهما معا، وهذان المعنيان هد الحركة والسكون. والإختلاف على نوعين، اختلاف تغير يدخل على الذاتين، واختلاف يدخل على الذات الواحدة في حالتين مختلفتين، كما هو الحال في الحركة والسكون ويستشهد على ذلك بالآية ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها﴾ (النساء، 56) فأدخل المغايرة على الذات الواحدة. وكذلك الآية ﴿يوم تبدل الأرض غير الأرض، والسموات﴾ (إبراهيم، 48)، وكذلك الآية ﴿فثلك بومثد يوم عسير. على الكافرين غير يسير﴾ (المدثر، 9 - 10).

كما يستشهد على ذلك باللغة العربية. قالقول إن الجسم محترك إثبات له على حال. والقول غير ساكن نفي للجسم على حال معينة. وإذا كان الإختلاف أو التغل. بين الذاتين، يجوز دخول أداة التعريف (ال) في الإسمين جميعا مشتقين وجامدين. و اكان التغاير أو الإختلاف واقعا على الذات الواحدة من قبل الحائين لم يجز دخول أن التعريف (ال) في الإسمين معا ولا في الآخر منهما، لأن الألف واللام في اسم أغاما بمعنى الذي. فيكون قول المحترك غير الساكن بمثابة القول الذي احترك غير السكن.

وأما القول أن الجسم يوجد على الحركة والسكون معا فهو قول لا يتقبله المها لأنه يؤدي إلى كون الجسم الواحد في محلين، موصوفا يضدين. والحجة على أمر ، يتعرى عن الحركة والسكون كالحجة على استحالة اجتماعهما معا في الجسم.

7- أن القول إن الجسم محترك معناه أنه لم يسكن، والقول إنه ساكن معناه أنه ، يحترك، والقول لم يسكن عبارة عن حادث وهو السكون، والنفي ب(لم) لم بنف الجسم بل نفى السكون، وكذلك القول (لم يحترك)، ينفي عنه الحركة، وفي الدن الحترك الجسم بعد أن سكن): (احترك) فعل يدل على حدث الإحتراك وزمه و مضى، و (بعد) إسم للزمان الذي وقع فيه الإحتراك، و (أن) حرف معناه الدن مقدرا، ولدخول المصدر عليه يكون تقديره: الجسم احترك بعد سكونه، وسكر حركته، فالحراك الجسم) غير الجسم، و(بعد) تعبير عن الزمان، وهو عير الدر و(أن سكن) تعبير عن السكون، وهو أيضا غير الجسم.

8- أن الجسم ينتقل من جهة لأخرى. فإما أن ينتقل جوازا أو وجوبا. ومحال أن ينتقل وجوبا لأن ذلك يؤدي إلى أن لا يزال منتقلا. ومحال أن ينتقل جوازا لأن انتقاله مع جواز أن لا ينتقل بكون لمعنى وليس لعدم معنى. لأن العدم لا اختصاص له «العدم مقطعة الإختصاص»(ق 15). وهذا المعنى إما أن يكون الجسم، وهو محال لأنه يوجب انتقاله طول حياته. ولا يبقى إلا أن هذا المعنى غير الجسم. وهو المطلوب إثباته.

وينتهي المؤلف من هذا الحجاج إلى القول إن الدليل على إثبات جميع الأعراض المتضادة والمتماثلة والمختلفة، كالدليل على إثبات الحركة والسكون.

ويناتش الإفتراض القائل إن تسمية محترك وساكن اسما علم. فيقول:

- إن اسم العلم هو ما لا يشتق كإبراهيم، وموسى، وغير دلك من أسماء اللهوات، بينما: علم، وجهل، وحركة، وسكون، مثلا، من أسماء الصفات، أي أسماء مشتقة من صفات.
- أن أسماء الأعلام لا تفترق ولا تجمع، لأن الأسد مثلا قد يسمى بأسماء مترادقة، ولا يسمى الجسم محتركا وساكنا في وقت واحد.
  - يجوز نقل اسم العلم ما لم تجر الأحكام على مسماه.

كما يرد المؤلف على افتراض أنه اصطلاح فيقول إن القول بذلك يؤدي إلى الغاء اللغة والقرءآن، لأن الإصطلاحات قد تختلف من عصر لآخر، ومن قبيلة لأخرى، وهذا يفقد اللغة المعاني والقواعد النحوية المشتركة، باعتبار أنه لا يلزم فريق ما اصطلح عليه الفريق الآخر وإلا متعوا من الإصطلاح واضطروا للإتباع.

وينتهي من هذا الحجاج إلى القول إن الأسماء توقيف من الله ﴿وعلم آدم اسماء كلها، ثم عرضهم على الملائكة فقال ائتوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾ (البقرة، 31 - 32). ويضيف أنه حتى ما تعارف الناس عليه من الأسماء فأصل تعليمه من الله. وينتهي من الكلام في الأسماء إلى القول إن إنكار أن أصل الأسماء حتى المشتقة من الله يؤدي «إلى الجهن بطبائع الأشياء (ق 12 - 16).

## الأعراض أحوال وصفات:

وعند تعريف العرض بوضح المؤلف أن العلماء اختلفوا في تعريفه. فالبعض قال إنه ما لا يشغل حيرًا إذا حدث. والبعض قال هو ما يصبح وجوده في الجواهر والأجسام، ومنهم من قال إن العرض ما ذان صفة لغيره قائما به، وبنقل عن أبي طائب

الهاروني قوله إن العرض سمي كذلك الإعتراضه في الأوهام، وخروجه عن حدود الجواهر والأجسامة. ويروي حديثا عن النبي (ص) يقول (الدنيا عرض حاضر، يأكل منها البار والفاجر)، ويفسره على أنه يعني أنها عرض لسرعة زوالها وتغيرها.

والمؤلف يسمي العرض حالا وصفة العض المعتزلة، مستدلا على ذلك بأقوال من القاسم بن إبراهيم ومن أمالي أبي طالب الهاروني. فمن القاسم قوله الا تخلو هذه الأحوال من حالين: إما أن تكون محدثة أو قديمة . . . وإن كانت الأحوال قديمة فذلك يستحيل، لأنا نراها تحدث شيئا بعد شيء في حيز واحد، ونفس واحده فلو كانت كلها مع اختلافها في أنفسها وأوصافها قديمة لكانت التراثبة: نطفة، علقه، مضغة، لحماء إنسانا، في حال واحد. . . "(ق 77). وينتهي المؤلف من هذا العرس إلى أن الأعراض تسمى أحوالا وتسمى صفات.

ويضيف أن الفرق بين صفات القديم والمحدثين قائم لأن المماثلة بين صفائهما تشبيه الذاتين ببعضهما. وينسب إلى علي بن أبي طالب قوله إن كل صفة هي من الموصوف. ويستنتج من ذلك أن للأعراض صفات. كما يستشهد بعلي بن الحسناسها له القول إن اشهادة كل صفة وموصوف بالإقتران، وشهادة الإقتران بالحدث (١٠ الله القول إن المستشهاد بالقاسم بن إبراهيم في قوله إن اختلاف الموصوفات وانفاءها آت من الإختلاف بين ذوات الصفات فيما يعقل ويلمس أو يرى. وسمى الطعم وال، صفتين، واستشهد أيضا بالهادي للتدليل على أن الأعراض صفات وحالات، وأن الدسم غير الوصف، فالصفة كالبياض والسواد، والوصف أبيض وأسود. الصفة هي العلامة اللازمة للشيء، وهي في الواقع ما عليه الموصوف. والوصف فعل الواصف، ولكر التسمى الصفة وصفا من باب المجاز (77 – 78).

# الأعراض محدثة:

يرد في هذه المسألة على من يسميهم «أصحاب الكمون والظهور». فيستدل «ا... أن الأعراض محدثة بأربعة أدلة، هي:

1- أن الجسم إذا احترك بعد أن كان ساكنا فحركته في حال السكون إما أن نهره موجودة أو غير موجودة. وهذه قسمة بين نفي وإثبات لا يدخل عليها المتوسط الهاكانت موجودة فهي إما موجودة في الجسم، وهذا يؤدي إلى اجتماع الضدين فيه، لأه ذات الجسم هي نفسها في الحركة والسكون، وهذا محال. وإما أن تكون موجوده مي غيره وانتقلت إليه، وهذا محال أيضا، لأن الأعراض لا تنتقل. فالإنتقال بتعريه هم

تفريغ جهة وشغل جهة أخرى وهذه من خصائص الجسم، بدليل أن الجزء الواحد من أجزاء الجسم تقوم به أعراض كثيرة من طول، وعرض، وعمق، وحركة، وسكون، وحرارة، ويرودة، ولين، وخشونة. فلو كانت الأعراض تشغل حيزا لما اجتمع عرضان في جسم واحد.

- فلو انتقلت الأعراض ووصفت بالإنتقال لخرجت من تعريف الصفات إلى تعريف الموصوفات. وهذا محال.
  - إنها لا تنتقل إلا مع بقائها. ولا يجوز على الأعراض البقاء في وقتين أو أكثر.
- لو انتقلت لكان انتقالها إما جائز وإما واجب. ومحال أن تنتقل وجوبا لأن ذلك يجعلها لا تزال منتقلة، فلا يكون لها اختصاص بذات دون أخرى. وإن انتقلت جوازا الهي لا تكون متنقلة مع جواز ألا تكون متنقلة إلا لمعنى فيها. وحلول العرض محال.

ويستنتج المؤلف من هذا أنها كانت معدومة ثم وجدت، ووجود الشيء بعد عدمه دليل حدثه.

2- لو كانت الأعراض تكمن وتظهر، إما أن تكمن بنفسها، فظهورها يعني النقالها، والأعراض لا تنتقل، ولصار السكون محتركا بقطع المسافة، وصارت الحركة لا بثة بكمونها في الجسم. وإما أن تكمن يشبحها، فيصبح باطن الجسم ظاهرا، وظاهره باطنا، لأن شبح السكون غير شبح الحركة.

3- لو كانت الأعراض تكمن وتظهر لوصفت بالكمون والظهور، وهما من صفات الجسم.

4- لو جاز كمون الأعراض وظهورها لجاز أن يكون الإنسان في الظاهر إنسانا وفي الباطن حيوانا آخر كالكلب والخنزير والفيل، لأن كل جسم في هذه الحالة قابلا لكمون الأعراض. وهذا محال. لأن متتبع أجزاء الجسم لم يجد فيه شبئا من ذلك.

و من السمع يستشهد المؤلف على أن الأعراض محدثة بأقوال للقاسم بن إبراهيم.

# الأعراض لا تبقى:

يوضع المؤلف أن المطرفية ترى عدم جواز بقاء الأعراض في وقتين أو أكثر، وأنها الوجد في وقت وتعدم في الثاني، «سواء كان العرض من فعل الله أو من فعل الإنسان». ويوضع أنه يأخذ في هذا بقول معتزلة بغداد كأبي القاسم البلخي. ويشير إلى أن الأشعوبة تأخذ بهذا الرأي، وأنه إنما بختلف في هذا مع بعض المعتزلة فقط.

ويستدل على أن الأعراض لا تبقى في وقتين بثمانية أدلة، هي:

١- لو جاز البقاء على شيء من الأعراض، فإما أن بكون باقيا لذائه، وبالتالي وجب الخلود للأعراض. وهذا محال. وإما أن بكون باقيا لغيره، وبذلك إما أن يكون فاعلا أو علة. ومحال أن يكون باقيا بالفاعل الأنه لا يكون باقيا على هذا الوجه إلا بأل يخلق فيه بقاء، وحلول العرض في العرض محال (97).

وإن كان باقبا لعلة، فإما أن تكون غير موجودة، وذلك بوجب البقاء لكن عرص على الدوام، لأن العدم لا اختصاص له. وإما أن يكون باقبا لعلة موجودة أو قديمة أه محدثة. وإذا كانت قديمة شاركت القديم في قدمه. وإذا كانت محدثة فحدوثها كحدث العرض، وهذا يؤدي إلى التسلسل»،

2 - نو جاز البقاء للعرض لكان بقاؤه إما واجبا وإما جائزا. فإن كان واجبا وجمع له المخاود. وهذا محال. وإن كان جائزا لكان جائزا لحدوث معنى فيه، وحلول العرص في العرض محال.

او كانت الأعراض باقية لجرى عليها الليل والنهار كما بجريان على العائد.
 وذاك لا يكون إلا لتحوله من حالة إلى أخرى، ويجري تغيره وزواله بالرباد النصان. وإما أنه يجري عليهما الزمان في ما قبلهما، ولم يقل أحد بذلك.

١٠- لو بقبت الأعراض لسميت باقبة، وإذا فنيت لسميت فانية. والتسمية إما أو نكون جائزة أو واجبة، أو غير واجبة، أو غير جائزة ولا واجبة. وقد سبق دحض هذا

5- من التجرية والمشاهدة، ترى الجسم ينتقل من خضرة إلى خضرة انتذاء استطبع العقول إدراكها حتى تصير إلى ذروة نموها الذي يسميه المؤلف الحد ما يراد من المصلحة، ثم يبدأ بالإنحطاط بالصورة التي نمى بها شيئا فشيئا حتى بحرج الصدد. ويتكور هذا على جميع الأحوال، فنشاهد عيانا خروج الخضرة إلى حالة السافي أمنب والأجاص والنين والريتون وكذلك في صباغة الملابس فإنها لا تكد الله الدواد لها إلا بعد نقلبها على أحوال وسيطة بالتدريج، فإذا النهى صبغها أو إلى الإنحطاط عن لونها مثل ما ابتدأت بالتدريج في صباغتها، فلا ينتهي لونها إلا أوقات كثيرة، ولو كان خروجها في وقت واحد لما انتفع بصبغها.

وكذلك للشمس حركة لا ندرك أنها حركة واحدة، ولكننا نحكم لها بذلك ... يظهر لنا انتقالها في الأماكن إلا بعد تكررها على حركات لا نعلمها.

6- أن القعود في المسجد طاعة إذا كان الإنسان مطبعا ومعصية إذا كان عاصبا

7- لا يجوز خروج أي حادث من العدم إلا في وقت واحد وليس في وقتين أو أكثر. وهذا ما يعرفه الجميع. فخروجه من العدم في الوقت الأول أغناه عن الخروج في وقت آخر، وإلا لعد خروجه في الوقت الثاني من باب أن يكون موجودا معدوما في حال واحد.

8- أن سكون الجسم يومين أكثر من سكونه يوما واحدا. وقلة السكون وكثرته لا
 تعقل إلا إذا كانت شيئا بعد شيء.

ويستنتج المؤلف من كل ما سبق أن الأعراض الضرورية غير ياقية، بل تتلاشى (97) - 101).

ويرد على اعتراض يقول إننا نجد في أعمال الأثمة ما يدل على أن الأعراض تدرك بالحواس، فيقول إن هذا يوضح أنها غير مشاهدة وإلا لما احتجنا إلى أدلة عدى مشاهدتها. لأن المشاهدة فوق كل دليل. وعلى هذا يطلب تأويل ما يوجد، إن وجد، في أعمال الأثمة، على نحو يوافق الأدلة العقلية التي أوردها.

# دحض اختراع الأعراض - الرد على المخترعة:

يورد المؤلف في هذا الفصل أهم إضافات المطرفية إلى الفكر العربي الإسلامي بالقول إن للعالم أصولا هي: الماء، والهواء، والرياح، والنار، وهذا مأخوذ عن الفلسفة المادية اليونانية ما قبل سقرط، ولكن الرياح حلت محل التراب نقلا عن الإمام الهادي الذي قال ذلك في صبغة عرضية لم تكن تحتل مكانة مهمة في فكره (معتزلة البمن، 177). ويضيف المؤلف إن الله خلق هذه الأصول متعادية، متباينة، مختلفة، لتأثير بعضها في بعض، وجعلها تحيل بعضها بعضا، أي أن كل واحد منها قابل للتأثير والتأثر، والتركيب في مواد مختلفة،

ويعرف المؤلف الأعراض بأنها استحالة الأجسام وتغيرها، لأنها متفرعة عن الأجسام. ولأنها صادرة عن الجسم فاختراعها باطل. ويضيف أن من يقول إن الله يخترع الأعراض في الأجسام يلزمه القول بتعري الجسم من الأعراض، وخاصة إذا أنكر أن يكون للعرض علة.

ويستدل المؤلف على بطلان القول باختراع الأعراض بأدلة عقلية وسمعية. ويورد من الأدلة العقلية ستة، هي:

اذا كان الله يخترع الأعراض، فإما أن يخترعها اختيارا، والمختار من إذا شاء الهل، وإذا لم يشأ لم يفعل. فإذا شاء أن لا يفعلها، ولم يخلفها، فكيف يسكن إدراك

الجسم بدون أعراض، إذا أنكرنا أن يكون الجسم علة للأعراض.

وإما أن يكون مضطرا في فعلها، وهذا محال، لأن كل مضطر محدث، وه. لديم.

2- إذا اخترع الله حركة الشمس، فإما أن يكون اخترع حركتها الثانية في حين أن حركتها الأولى باقية أو غير باقية. وهذه قسمة بين نقي وإثبات لا يجوز دخول متوسط بينهما، ومحال أن يوجدها والأولى باقية، لأن هذا يؤدي إلى بقاء الحركة في وقتين وهذا باطل بالإجماع بين الطرفين "بيتا وبين مخالفنا". كما يؤدي إلى كون الحمقاطعا لمسافتين في وقت واحد. كما أن ذلك يؤدي إلى أن يوصف الجسم بحركتين. كل حركة منهما قطع للمسافة.

وفي حالة اختراع الأعراض بعد أن تكون الحركة الأولى قد فنيت، يؤدي ذلك إلى أن بتخلل السكون بين حركات الشمس. وهذا محال، وفيه مخالفة لظاهر القرءآن في قوله ﴿وسخر لكم الشمس والقمر دائبين﴾ (إيراهيم، 33). والدائب ما لا سكون في حركته المستمرة، وكذلك الآية ﴿والشمس تجري لمستقر لها﴾ (يس، 38). ويعسالمستقر في هذه الآية بأنه يوم القيامة، ويضيف قائلا إذا كان أوجد حركات الشسطيها، فإما أن توجد الحركة الثانية والشمس في مكانها الأول، مما يؤدي إلى في الحركة في وقنين واجتماع الحركتين، وقطع مسافة غير تلك المسافة، وبالتالي جما تقطع الشمس مسافة المغرب وهي في المشرق، وأن نصفها بالغروب في الوقت أن نصفها بالغروب في الوقت أن نصفها بالغروب في الوقت أن نصفها بالغروب في الوقت أن

وإما أن توجد الحركة الثانية والشمس في مكانها الثاني، فهي إن انتقلب بالحركة الأولى فهذا يعني بقاء الحركات، وذلك محال، وإن انتقلت بغير حرك، ، محال أيضا، لأنه يعني أن الشمس قطعت المسافة ولم تقطعها، وهذا تناقص.

3- إذا كان الله قد اخترع الحركة في الجسم، فإما أن يخترعها والسكود. وهذا محال، بسبب اجتماع الضدين، الحركة والسكون وغيرهما في الجسم الماء، وإما أن يخترعها والسكون معدوم، فهذا يؤدي إلى تعري الجسم عن الحركة والساء. وهذا محال.

ويرد على الإعتراض القائل إن احترك الجسم وهو ساكن اجتمع الضدال، وهو ما لا تقول به المطرفية، فيقول في رده إنه بتحدث عن شيئين هما الجسم في السكون، والجسم في حالة الحركة، وبالتالي لا اجتماع للضدين، بينما السحاد

يتحدث عن الجسم في حالة سكون وحركة معا، أي أنهما شيء واحد.

كما يرد على الإعتراض القائل إن الفاعل إذا فعل حركة يده إن فعلها والسكون باق فيها اجتمع الضدان في يده، وإن فعلها والسكون غير باق تعرى الجسم عن الحركة والسكون، فيعرض المؤلف حججه في أربعة أدلة، هي:

أ- أن المؤلف يتحدث عن فاعل للحركة والسكون ليس بمحل لهما، بينما يتحدث المخالف عن حركة وسكون فاعلهما محلهما، فيكون مشغولا في وقت محدد بأحدهما. والقليم ليس محلا للحوادث، وبائتالي لا مجال للمشابهة. ويبين المؤلف أن المطرفية تقول إن الحركة والسكون، على الرغم من كونهما إختياريين، فإنهما أيضا ناتجين عن الستحالة؛ الجسم، أي تحوله، واهو لا يستحيل على أحدهما إلا إذا قاربه،

ب- يجوز خلو الإنسان عن الحركة والسكون من فعله، ولا يجوز خلود عن
 الحركة والسكون من فعل القديم. وهنا لا مجال للمشابهة.

ج- بمقدور الإنسان أن يوجد حركة وسكونا، ولكنه لا يقدر على إبجاد شبحهما.
 والقديم لا يوجد حركة أو سكونا إلا ويوجد شبحهما.

د- يستحيل أن بكون الإنسان حيا غير فاعل. وليس مستحيلا أن يكون القديم غير فاعل. فإذا لم يفعل حركة وسكونا في المستقبل فكيف يمكن إدراك الجسم وبقائه؟ فإن كان الجسم لا يبقى، لايمكن إدراكه إلا بالحركة والسكون وغيرهما من الأعراض. وهذا يقضي بعدم المشابهة.

4- يضوب مثلا بالطاحونة التي تدور بالماء بسرعة إذا زيد في الماء الجاري والتحداره، وتدور ببطء إذا قل الماء واستوى المجرى. وهذا دليل على أن المتحكم في العملية هو البنية التي بنيت عليها الأجسام، مما يبطل القول باختراع الأعراض. لأنه لو مسح اختراع الأعراض لما وجد معنى لكثرة الماء أو قلته، وانحدار المجرى واستوانه.

 ٥- يستشهد أيضا بالشاذروان من حيث أن ارتفاع الماء وقوته، وكثرته وقلته، بكون هلى قدر منشائه وتركيبه، وهذا يدل على بطلان اختراع الأعراض.

كما يستشهد بقوة السيل في جربه على حسب كثرته وقلته، والحدار مجراه واستواله. ويستشهد أيضا باللهر الذي يجربه مالك إلى أرضه فيصرفه غاصب إلى حيث الربد، فإذا كان إجراء الفاصب له قد لم وفقا للبنية التي عليها بنى النهر، فهذا ما تقول به المطرفية وإن تنك لا حد ل إلا بأن بعصرع الله له جربانا في الحال، فهذا عبر

صحيح، لأن الطقل يستطيع أن يمنعه من الجري. فكيف بصح منع ما اخترعه الله.

6- القول إن الله يخترع الأعراض يعني أنه أخرج الأجسام من العدم إلى الوجود غير موصوفة. وفي هذه الحالة يكون خلق الجسم غير خلق أوصافه، ولا تعلنا لأحدهما بالآخر، وأحدهما نيس بعلة للثاني، ولا سبب. وعليه لا يمكن أن توجد علاقة بين الجسم وعرضه، وهذا محال.

ويرد على الإعتراض القائل اإذا كان إيجاد العرض هو خلق الجسم، فلم لم توب الأعراض جملة واحدة، لوجود خالقها، فيرد المؤلف بإعطاء مثال: الإنسان عند، يطلق سهما، فإن هذا السهم ينطلق حركة بعد حركة، ومكانا بعد مكان، واجتب الحركات وكون السهم في الأماكن في وقت واحد محال، ثم ينتهي الرد بالقول إن ها، سؤال لا يستحق جوابا الخروجه عن المقدوره، ومع ذلك يحاول أن يعرض ود الله فيقول إن الله قادر لذاته، يقعل ما يشاء، ويرتب خلقه كما يريد، وهو رد غير شاف، بير ويخالف ما درج عليه المؤلف من إعطاء ردود عقلية مستندة على التجربة.

ويرد على سؤال: لم يثبت الأعراض مع وجود خالقها؟ فيقول الأن الله خ. الأجسام تحيل وتستحيل. وإذا استحال الجسم حارا وجدت الحرارة، وهي استحاد وكذلك سائر أحواله ١٤ق 82).

أما الأدلة العقلية التي يوردها المؤلف على بطلان القول باختراع الأعراض فهي

قوله تعالى ﴿وَانْزِلْنَا الْحَدَيْدَ، فَيه بأس شديد﴾(الحديد، 25). ويفسر الآن ، . ضوء معرفة المؤلف بظروف استخراج الحديد، فيشير إلى أن الحديد يوجد خاما ، . صورة حجارة، مما يوجب أن يكون إجراء الحديد إجراءا للحجارة. وينتهي من المثال إلى القول إن القديم جبر الأجسام على أن تخرج من حال إلى حال مداد بالنسبة للحديد، إذ يتحول من حال إلى حال حتى يصير حديدا بعد أن كان حجاء «

ويفسر ما ورد في الآية من القول ﴿فيه بأس شديد﴾ بأن البأس هو القطع والمده مما يعني أنه جعل فيه البأس طبيعة على سبيل الجبر يوم أنزله، وجبره على أن مد ، من حال إلى حال حتى يصير حديدا كما نشاهده الآن، يتصرف ابنبته وتركبه .

كما يستشهد بالآية ﴿الله سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه يأمره، ولتبتموا .. فضله، ولملكم تشكرون. وسخر لكم مافي السموات وما في الأرض جما مته﴾(الجاثبة، 12 - 13). ويستشهد أيضا بالحسين بن القاسم العياني في كتاب الفرق بين الأفعال في قوله الواعلم أن الله ذكر في القراان التسخير في عدة من آياته . ويعلق المؤلف قائلا إن معنى التسخير هو الجبر، وبخاصة في الجمادات، ويرى أن اختراع الأعراض في الأجسام يبطل معنى التسخير، ويستشهد على ذلك بأدلة من التجربة الملموسة. فالماء لا يروي الأرض والمزروعات والأشجار إلا بعد أن يحدث الري، والخبز لا يشبع إلا بعد تناوله، ولو لم يتم هذين القعلين لما حدث الإرواء والإشباع.

ويورد المؤلف الآبة ﴿وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم﴾ وفسرها بأن إمساك الأرض عن الحركة أو الميدان تم بإثبات الجبال الراسيات. ولو أمكن أن يخترع الله الأعراض لا لمعنى، كما هو الحال عند ما يكشف الربح عن جسم امرأة مارة لا لمعنى كما يقول المخالف، أي المخترعة، لما كان لذكر الجبال معنى في الآية، ولا حاجة لوجودها (ق 78 − 88).

# فناء الأعراض وبقاء الأجسام:

ويرد المؤلف على من يسميهم ابعض الجهال ممن ينتسب إلى الزيدية ه، قاصدا بذلك مخالفي المطرفية مثل القاضي جعفر وأنصار الإمام أحمد بن سليمان، في قولهم إن الله يبطل الأجسام ويلاشيها ويعدمها في الدنيا، ثم يعيدها يوم القيامة. ويرى المؤلف أن ذلك باطل. فالله لا يعيد ما سبق أن أعدمه وأفناء. ويفسر ما ورد في الآية فقال من يحبي العظام وهي رميم؟ قل يحييها الله الذي أنشأها أول مرة، وهو بكل شيء عليم (يس، 78 - 79)، فيقول إن الله يحيي العظام ولكنه لا يحبي العدم. وهذا بعني أن هذه الآية لا تصلح دليلا على ما أراد خصوم المطرفية الإستدلال عليه من نعني أن هذه الآية لا تصلح دليلا على ما أراد خصوم المطرفية الإستدلال عليه من نلاشي الأجسام. ويفسر الآبات ﴿أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور﴾(العاديات، 9) والآية نلاشي الأجسام. وقوله تعالى ﴿إن الله يبعث من في القبور﴾(الحج، 7)، وقوله الموتى ﴿(الحج، 6)، وقوله تعالى ﴿إن الله يبعث من في القبور ﴿(الحج، 7)، وقوله مناشر ﴾(القمر، 7)، والآية ﴿يوم يخرجون من الأجداث سراعا كأنهم إلى نصب من منشر ﴾(القمر، 7)، والآية ﴿يوم يخرجون من الأجداث سراعا كأنهم إلى نصب وقطون ﴿(المعارج، 43).

كما يستشهد بكلام لعلي بن أبي طالب يدل على أن الله يعيد الأجسام التي كانت في الدنيا إلى الحياة يوم القيامة، ولا يحلقها من العدم، لينتهي من ذلك إلى استنتاج بقاء الأجسام وإبطال الاشبها، مع الأحد بعين الإعنياء القول بن المعدم إبس شيئا. ثم يستشهد على ما يذهب إليه بقول أبي القاسم البلخي في كتاب (المقالات) عند الحديث على بقاء الأعراض، نافلا عن النظام قوله إن من المحال بقاء الأعراض، لأن العرض عنده هو الحركات والسكرن. ومحال أن يبقى شيء منها. ويضيف البلخي أن الأعراض لا تبقى وإن كان منها ما ليس بحركة ولا سكون، لأنها لو بقيت لكان لها بقاء. ومحال أن يحلها بقاء أو أن تبقى ببقاء يحل في غيرها. وينقل عن أبي الهذبل العلاف قوله إن من الأعراض ما يبقى، ومنها ما لا يبقى. فالذي يبقى اللون، والطعم، والرائحة، والحباة، والعلم، والتأليف، وما أشبه ذلك. أما الذي لا يبقى فالحركة والإرادة.

وينقل المؤلف عن مقالات البلخي أيضا قول الإسكافي إن سكون الحي لا يبقى، وسكون الميت يبقى، وسكون الميت يبقى، وسكون المسكون كله لا يبقى، بينما تبقى الحركة وغيرها من الأعراض، ويقول المؤلف إن أكثر المعتزلة قالم؛ برأي أبي الهذيل العلاف إلا في السكون فإنهم قالوا إنه لا يبقى (ق 101 - 102).

# الأعراض لا ترى:

برى المؤلف أن الأبصار لا تقع على شيء من الأعراض، على خلاف ما بذه... إلبه أكثر المعتزلة. ويستدل على ما يقوله بسبعة أدلة أساسية:

- أن الأعراض ثو كانت تدرك بالتجربة والمشاهدة لما اختلف العقلاء في إثبانه...
   بينما منهم من نفاها، ومنهم من أثبتها، ومنهم من أثبت بعضها ونفى بعضها الآخر.
- 2. أن الرآئي إذا رأى اللون وقعت الحاسة على الجسم والعرض وفقا لرأي ... يقول برؤية الأعراض. فإذا كان اللون، وهو عرض، يرى، فهل يمكن أن يمس باله الاهذا ما لا يذهب إليه. وإن وقع اللمس على بعض ما وقع عليه النظر فهذا محال. لا يخالف التجربة والمشاهدة اللذين يقعان على المرئي كله وليس على بعضه.
- 3- لو كان اللون مدركا بالبصر، فإما أن يكون إدراك البصر قبل وجود العرد. وبالتالي يجب رؤية جميع الأعراض، لأن سبب إدراكه موجودة في جميع الأعراض وهذا ما لا يقول به من يصوب رؤية الأعراض. وأما أن بدرك بالبصر لمعنى غير ذاا!. وهذا محال.
- 4- لو جاز وقوع العين على اللون مع عدم وجود مشابهة، أو مشاكلة، بينهما .
   وجه من الوجوه، لجاز وقوعها على ما كان له هذه الصفات بما في ذلك القديم و . .
   الأعراض. وهذا محال.

5- أو كان الجسم والعرض مرئيين، فإما أن يدركا متجاورين أو ممتزجين أو غير متجاورين ولا ممتزجين. وإدراكهما متجاورين محال لأن المجاورة لا تكون إلا بين الأجسام، من حيث أن معنى المجاورة أن يشغل واحدا من المتجاورين حيزا من الفواغ ملاصقا ومقاربا من الآخر. والعرض لا يشغل حيزا من الفراغ. وفي حال إدراكهما ممتزجين، إما أن يغلب أحد الممتزجين على صاحبه كالماء واللين وأمثالهما، وهكذا لا يرى إلا أحدهما، أي الغالب منهما. وهذا محال في العرض بالإجماع. وإما أن يكونا شيئا ثالئا من امتزاجهما، وهذا محال في العرض.

وإما في حالة إدراك العرض غير مجاور ولا ممازج، فهذا يؤدي إلى إدراك حاسة البصر على كل ما كان بهذه الصفة. وهذا محال بالإجماع بين المطرفية ومخالفيها.

6- أن رؤية الجسم تتم من ست جهات: أمام، وورام، وتحت، وأعلى، ويمين، وشمال. ولو كان العرض مشاهدا لتمت مشاهدته على هذه الصورة. وهذا محال في العرض، لأن هذه من صفات الجسم.

7- عند رؤية الجسم الملون، إما أن تتم رؤية ما له لون، وفي هذه الحالة يكون المملون لونا، وإما أن تتم رؤية ما ليس له لون، وهذا محال، الأنه يقتضي الحكم برؤية كل ما ليس له لون.

ويستشهد المؤلف على ذلك بأقوال للقاسم بن إبراهيم في (كتاب الدليل الكبير). وفي (كتاب العدل والتوحيد)، ويفسر هذه الأقوال على نحو يوافق ما يذهب إليه. كما بستشهد بالهادي في الرد على أهل الزبغ في (كتاب الأصول)(ق 88 - 88).

### النبوة:

يبدأ المؤلف كلامه في هذه المسألة بالحديث مباشرة عما تذهب إليه المطرفية، ويحدد موقفها من إرسال الرسل، ومن النبوة، متسلسلا من خلق العالم إلى بعث الرسل.

فيرى أن عملية خلق العالم فضل وإحسان، وبالتالي فهي ليست ملزمة ولا جائزة على فاعلها. وإنما هي تفضل على الناس ليبلغوا أرفع المنازل، وأشرف الدرجات، دون حاجة دعته لذلك، من حيث هو غني، وسبب فعله أن التفضل والإحسان عند المقلاء أولى بالفعل من تركه، بدليل أن من تفضل على غيره من الناس لا يتساوى مع من لم يتفضل.

ويخالف المؤلف المعنى المعترلة؛ في قولهم إن الخلق واجب، لأن في قولنا

الواجب دليل على قدم العالم. وقدمه يجعله يشارك القديم في قدمه. كما يرد على القول إنه واجب بمعنى أنه لا بد منه. فيدحض ذلك بالقول إن هذا يستدعي القول إن خلق لعلة، في حين أن القديم لا يقعل لعلة.

ويضيف المؤلف أن الخلق ليس جائز الوجوب، لأن ذلك يؤدي إلى القول إم يجراز أن يفعله وأن لا يفعل، وإما إلى أن يخلقه على غير ما هو عليه، باعتبار أن الجائز هو ما جاز قعله، وجاز تركه، وجاز خلاقه،

ولا يمكن القول إن خلق العالم لغير معنى، لأنه يكون بذلك ضربا من العبث. فيما القديم حكيم لا يجوز عليه العبث.

وبرد المؤلف على القول بأن خلقه ثم لغرض أولغير غرض، لأن الفاعل أخر. غرض ضرب من العبث، والفاعل لغرض لا يكون إلا ناقصا قبل تحقق ذلك العرص وحين يعود النقع على غيره قلا بكرت ناقصا. أما حين يعود النقع على غيره قلا بكرت ناقصا.

ولا يجوز أن يفعل الفاعل بالطبع، لأن الفاعل يجب أن يكون مختارا، و عدم بحتاج إلى طابع. ثم يلخص المؤلف الأسباب التي لأجلهايفعل الفاعل في أرم، وجود، هي:

ا- جلب نفع، وهو غني عن المنافع.

2- دنع ضر، وهو كامل لا نقص قيه، ولا تصيبه الأضرار.

3- لحسن ذلك الفعل نقسه. وهذا صحيح في خلق العالم.

4- لمصلحة الغير، وهذا ما توافق عليه المطرفية،

وينتهي المؤلف من هذا الحجاج إلى القول إن جميع أهل العدل والتوحيد. المعتزلة، يذهبون إلى أن الله خلق العالم تفضلا.

ويرد على التساؤل القائل: كيف يكون تفضلا وهو يعرف أن أكثر المحمد سيعصونه، وسيتعرضون للعذاب، مما يجعل عدم خلقه أكثر تفضلا من خلقه المناب، مما يجعل عدم خلقه أكثر تفضلا من خلقه الاناب النفضل حسن. وقد أحسن إلى الخلق بأن خلقهم ممكنين، مخيرين، بعقول حاج تستطيع النظر، ونصب لهم الأدلة، وأعطاهم النعم، ووعدهم الثواب على الطاهم على عصى بعد ذلك قمن نفسه دون مساس بإحسان الخالق. والقول إن عدم خلفه، أن تفضلا يعني أن خلق العالم قد تم لعلة، وهذا غير صحيح،

وبعد الحديث عن خلق العالم بخلص إلى القول إن الله خلق العقلاء مداء.

مختارين، لأنه لو لم يكلفهم لكان مهملا لهم، والإهمال قبيح، وهو لايفعل القبيح.

واستدل على ذلك بأدلة سمعية مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقَتَ الْجِنَ وَالْإِنْسَ إِلاَ لَيْعِيدُونَ﴾ (الذاريات، 56)، وتوله ﴿أَفْحَسَبْتُم إِنْمَا خَلَقْنَاكُم عَبِثًا، وأَنكُم إِلْبِنَا لاَ تُرْجِعُونَ﴾ (المؤمنون، 115).

ويعرف التكليف بأنه الأمر بالواجبات، والنهي عن المحرمات. ويقسم الأمرين إلى فسمين: خلق بالعقلبات، كخلق العقول ونصب الدلبل. وخلق بالسمعيات عن طريق الكتاب والسنة، مثل ما ورد في الآية ﴿وأقيموا الصلاة، وأتوا الزكاة﴾(البقرة، 43 مثل)، وكذلك الحديث القائل (صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته . . . ).

وكذلك النهي، يقسمه أيضا إلى نهي بالعقل، مثل النهي عن التشبيه، والتجوير، والتكذيب، وعما قبحه العقل أو منع منه، بخلقه للعقول لتستحسن الحسن وتستقبح القبيح. ويستشهد على ذلك بالآية ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾(الأنعام، 151)، وكذلك قوله تعالى ﴿ولا تجسسوا، ولا يغتب يعضكم بعضا﴾(الحجرات، 12). ومن الحديث النبوي الشريف ما ورد ينهي عن فعل المحرمات.

ويخلص المؤلف إلى أن الله خلق الخلق لينفعهم ويحسن إليهم. وغاية الإحسان هو الثواب لمن يستحقه، لأن التفضل بدون استحقاق لا بحسن.

ويفصل الكلام على التفضل فيقول إن التفضل على نوعين: مصلحة تحصل عن طريق الإستحقاق، وهي في رأيه أعلى مرتبة من المصلحة التي تحصل على سبيل التفضل. يرد هذا في سياق الرد على من يعترض قائلا أن ليس من الحكمة تكليف التكاليف الشاقة وهو قادر على أن يتفضل عليهم بإيصال المنافع بدون هذه المشاق.

وإذا كان قد خلقهم فكلفهم فإن العقول لا تعرف اكيفية؛ بعض ما كلفهم به، كما أنها لا تعرف معنى لبعض المجملات والمجوزات. من هنا تأتى وظيفة النبوة.

ويعرف الرسول بأنه «الآمر الناهي، المؤدي عن الله» ما لم تستطع العقول الوصول اله، وبهذا يحدد مكانة الرسول من نظرية الخلق. فالله سبحانه قد خلق الخلق إحسانا ونفنسلا، وكلفهم بأن جعل فيهم العقول، وأمرهم ونهاهم، وأرسل الرسل لتبيين ما لم ينطع العقل الوصول إليه ولتحديد بعض التفاصيل. وأرسل إلى كن رسول ملكا ليعرفه بالرسالة المطلوب تبليغها. أما صدق النبي فيستدل عليه بما يظهر من معجزات، وبخلص المؤلف من هذا العرص لموضوع النبوة إلى أن النبي محمد (ص) قد فلهوت على بديه معجزات دلت على بوته، كما حاء بالقرمان، كلام الله المعجز، ويورد الأدلة

التالية على أن القرءآن كلام الله:

ان الرسول (ص) كان يدين بذلك ويخبر به. وهذا معلوم من كل ما نقل عنه،
 ولم يقل أحد غير ذلك. وهو لا يدين إلا بالحق لسبق اعتقاد رسالته.

2- عجز الناس عن الإتيان بمثله، بدليل أن النبي (ص) تحدى العرب بذلك فل
 يقعلوا، بل فضلوا محاربته على الإتيان بسورة من مثل القرءآن.

ويتناول المؤلف مسألة الإعجاز والإختلاف في تحديد ماهية إعجاز القرءآن فيعرف المعجز بأنه الذي يتعذر مثله على جميع البشر، إما لجنسه أو لصفته. ويدنن على ذلك بعدد من الآيات القرءآتية مثل قوله تعالى:

- ﴿فأتو بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين. فإن لم
   تفعلوا ولن تفعلوا . . . ﴾ (البقرة، 23 24).
- ﴿أُمْ تَقُولُونَ افْتُرَاهُ، قُلُ فَأْتُوا بِسُورَةُ مِنْ مِثْلُهُ وَادْعُوا مِنْ اسْتَطْعَتُم مِنْ دُونَ اللهِ إِنَّ
   كنثم صادقين﴾(يونس، 38).
- ﴿قُلَ فَأَتُوا بِعَشْرِ سُورِ مِثْلَهُ مَفْتَرِياتَ وَادْعُوا مِنْ اسْتَطَعِتُمْ مِنْ دُونَ اللَّهِ إِنْ كَنَدُمْ صَادِقَيْنَ﴾(هُودِ، 13).
  - ﴿قل لثن اجتمعت الإنس والجن على أن يأنوا بمثل هذا القرءآن لا يأتوا بمثله ولو كان يعضهم لبعض ظهيرا﴾(الإسراء، 88).
- ﴿قبل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما البعه إن كن.
   صادقين﴾ (القصص، 49)
- ﴿أَمْ يَقُولُونُ تَقُولُهُ، بِلَ لا يَوْمَنُونَ. فَلَيَأْتُوا بِحَدِيثُ مِثْلُهُ إِنْ كَا، ،
   صادقين﴾(الطور، 33 34).

3− إحتواء الفرءآن على الإخبار بالغيوب التي لا يجوز أن تكون إلا من عدا السبحانه. من ذلك ما ورد في الآية ﴿غلبت الروم في أدنى الأرض، وهم من بعد مد ... سيغلبون﴾(الروم، 2).

ثم عرض المؤلف الإختلاف في وجه الإعجاز في القرءأن، حيث قال البعد. وجه الإعجاز في القرءأن، حيث قال البعد. وجه الإعجاز الألفاظ، وينسب هذا الله الأكثر المتكلمين، وقال أخرون إن وجه الإعجاز النظم المخصوص الله .. القرءأن عما سواه، والبعض قال إن الإعجاز كل ذلك، ومنهم من قال إن ا

الإعجاز هو «الصرفة»، أي صرف الناس عن القدرة على المجيء بمثله مع أنه مقدور عليه.

ويرفض المؤلف القول بالإعجاز بالصرفة ليخلص إلى تحديد فهم المطرفية لوجه الإعجاز فيقول إن القرءآن معجز في نظمه وفصاحته وجزالة ألفاظه وبلاغته، بالإضافة إلى ما فيه من الإيجاز الذي لا يخل، والإسهاب الذي لا يمل، والإخبار بالغيوب (ق 175 - 181).

# الفعل الإنساني:

تعد نظرية الفعل الإنساني من الجوانب التي تميزت فيها المطرفية بموقف جديد في الفكر الإسلامي بعامة، إذ أضافت فيها ما لم يقل به من سبقهم ومن لحقهم. ومع أن لها مواقف متميزة من الجسم والعرض قد تم بسطها فيما سبق، آخذة في ذلك بأقوال النظام وأبي القاسم البلخي، فإنها في نظرية الفعل الإنساني قد أتت بإضافات حديدة لا بعرف لها مثيل في الفكر الإسلامي بعامة. ولا يوجد ما يؤكد ما ذهب إليه اشتروتمان وفان أرندونج وتريتون من أن ذلك آت من تأثير الفلسفة اليونانية أو الإسماعيلة (مادلونج، 79). وعلى الرغم مما قاله مادلونج من أن ليس في البرهان الرائق أي أثر لمصطلحات فلسفية أو إسماعيلية مما يجعل المؤلف (سليمان المحلي) يحرص على إئبات أن المصطلحات توجد إما في القرءآن أو في أقوال الأئمة من قبله، وعلى الرغم من صحة قول مادلونج إن العناصر المكونة للعالم في فكر المطرفية ليست العناصر المعروفة في الفلسفة (نفسه)، فإن من الصعب إنكار أية علاقة بين المطرفية وغيرها من النبارات الفكرية المتأثرة بالفكر اليوناني، خاصة وأن المطرفية قد نمت وانتشرت في فنرة انتشار الإسماعيلة من خلال الدعوة الصليحية في اليمن. وليس من المستبعد أن لكون قد حدثت بعض الصلات الفكرية التي تأثر بها بعض مفكري المطرفية وكيفوها مع معتقداتهم. لكن المؤكد أن العناصر الأربعة التي قالت بها لا تختلف عن العناصر المعروفة في القلسة المادية اليونانية قبل سقراط سوى بإحلال الريح مكان النراب، وهو ما نجده عند الإمام الهادي بالنص. أما موضوع تكون الأجسام من تراكيب هذه العناصر وإحالتها واستحالتها (أو ما تسميه المطرفية: البنية والتركيب) فهذا ما لا وجود له في وولفات الهادي. وقولها إن الله جبر الأجسام على الفعل وفقا لطبائعها قول مطوفي غير مسبوق أيضا.

يرى المؤلف أن أفعال الإنسان كلها، حسنها وقبيحا، فعلم لا فعل الله سبحانه.

فأفعال العباد فعلهم وحدهم، ثم يشاركهم فيها الله، وثم بخلفها فيهم، ولا جبرهم على فعلها، وإنما أقدرهم على فعلها، ومكنهم من إحداثها، وعرفهم خيرها وشرها. يستدل المؤلف على ذلك بأن الإنسان إما أن يكون قادرا ثذاته، وهذا محال، لأن هذه من صفات القديم. وإما أن يكون قادرا بقدرة، وهذه القدرة إما أنها من خلق الإنسان نفسه، وهذا مستحيل، لأنها لو كانت متوقفة عليه لأقدر نفسه على حمل الجبال. ويستنتج المؤلف من ذلك أن الإنسان قادر بقدرة خلقها الله قيه.

ولذلك يرد على المجبرة الذين يقولون إن أفعال الإنسان، جميعها، حسنها وقبيحها، الطاعة منها والمعصية، فعل الله على الحقيقة، وتنسب للإنسان من بالمحاز. فكما يقال قام الإنسان وقعد بقال طلعت الشمس، وذوت الزهرة. وفي جدل المؤلف مع هؤلاء الجبريين يوضح أن هناك طريقين في الدلالة على صحة ما تذهب إليه المطرفية، أحداهما الإلزام، والثانية الدليل. ويحدد الفرق بين الإلزام والدليل بأن الإلزام لا يدع أمام المخالف من طريق سوى العودة إلى أصل الدليل.

- ويستخدم الإلزام للقول إن نسبة أفعال الإنسان إلى الله في الغائب غير ممكن. لأن إثباته في الغائب فرع على إثباته في الشاهد. وإذا لم يمكن إثبات المحدث في الشاهد استحال إثباته في الغائب. وإذا لم يمكنهم إثبات ذاته لما أمكنهم إثبات صمانه من كونه عالما، قادرا، حيا.

ويصيف أن القول بأنه فاعل للقبيح بمنع إثبات حكمته وبالتالي تبطل النبوات. أن تجويز فعل القبيح عليه، وعدم إثبات المحدث في الشاهد الذي هو أصل لإثبانه ، الغائب، لا يمكن من إثبات حكمته. وترك إرسال الرسل إهمال، وهو قبيح. والمحد تجوز فعل القبيح عليه.

ويرد المؤلف على قول الأشعرية بأن أفعال الإنسان فعل لله كسب للإنسان فيذا إن هذا جبر مطلق ينطبق عليه ما ينطبق على المجبرة من أدلة وحجج، فالكسب محيث احتياجه إلى المكسب (بضم الميم وكسر السين) يوجب احتياج المحدث إلى المحدث، وهو ما يوجب حصوله بحسب إرادة المحدث، وبالتالي وجب أن بك محدثا له من جهته على وجه الصحة. ولو كان القديم فاعلا لأفعال الإنسان وفيها ما هو قبيح، أدى ذلك إلى أن يكون فاعلا للقبيح، وهو لا يفعل القبيح، ويرد المذاء على القول إنه إن كان لا يفعل القبيح فهذا لا يعني أنه لا يخلق الحسن منه، فيقول إلى دلالة الإلزام تقع على نفي أن يفعل أفعال الإنسان جميعها، الحسن منها والقبح ومد قال إنه خالق لها لم يقرق بين الحسن والقبيح. كما أنه لو كان خالقا لما هو حسن ،

فعل العبد لبطل الأمر كما يبطل النهي إذا كان خالقا لما هو قبيح من قعله، ولبطل الثواب والعقاب، والمدح والذم.

- يستخدم الدليل في إثبات ما سبق إثباته بطريقة الإلزام، على أن الإنسان فاعل الأفعاله الحسن منها والفيح، منخذا إلى ذلك الطريقة المعروفة بتقسيم الأدلة إلى أدلة عقلية وأدلة سمعية، ويورد عشرة أدلة عقلية، هي:

1- لو كانت هذه الأفعال مخلوقة لله لما توقفت على اختيارنا، حيث توجد بإرادتنا
 وثنتقى بكراهيتنا، مع توفر الشروط والعدام الموالع.

2- لو كانت خلقا له لما جاز أن بأمر ببعضها وينهى عن بعضها، لأن أمر الإنسان
 بما لا يقدر عليه وتهيه عما يعجز عن الإمتناع عنه قبيح.

3- لو كانت خلقا له لما حسن أن يمدح على بعضها ويذم على بعضها، وبالتاني لما حسن الثواب على شيء منها ولا العقاب على شيء منها أيضا، كما لا يحسن مدح الإنسان بسبب صوره وألوانه وغيرها مما هو ليس فعلا للإنسان.

4- أن الحكيم لا يخلق سب نفسه ولا تكذيب رسله وأنبيائه، ولا الإستخفاف
 بالصالحين. وقد حدثت هذه الأفعال من الإنسان، فلا يصح نسبتها إلى الله.

5- لو فعل كذب الإنسان وظلمه لجرى عليه من أسماء الإشتقاق ما يجري على الإنسان، لأن اختلاف الفاعلين لا يوجب اختلاف الأسماء التي هي أسساء انفاعلين، فيسمى بعض من يفعل الكذب كاذبا ولا يسمى بعض من يفعله كاذبا. قبلزم أن يسمى الله، تنزه عن ذلك، كاذبا.

6- أن كثيرا من الصائحين والمؤمنين قد قتلهم أعداء الله. فلو كان الله فاعل ذلك الفتل لكان قائلا لأحبائه بأيدي أعدائه، مما ينفي عنه صفة الحكمة. كما أن من أفعال الإنسان ما هو خضوع واستكانة، وفاعلها خاضع مستكين. فإذا لم تجز عليه هذه الصفة ثبت أنه لا يفعل أفعال العباد.

7- لو كان خالفا لأفعالنا لوجب وقوعها محكمة مع جهل الإنسان، فتوجد الكتابة المحكمة البديعة دون أن يعرفها الإنسان، وتوجد الأفعال التي تحتاج في وجودها إلى ألة بدون آلة، وهذا غير صحيح من التجربة.

8- لو كان خالقا لأفعال الإنسان لكان ما أراده إنسان من قيام وقعود لا يقدر على منعه منه إنسان آخر. لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون أحدهما مانعا للقديم من الفعل. وهذا مستحيل.

9- لو كان فاعلا لأفعال الإنسان لما أمر الإنسان بطلب المعونة من الله بالإجماع.
 فإذا كانت جميع الأفعال خلقا لله فهو لا يحتاج إلى معين.

10- القول إن نعمة الإيمان أعظم من نعمة إرسال الرسول خرق للإجماع، ومخالفة للعقل. وإن قيل إن نعمة إرسال الرسول أعظم من نعمة الإيمان فلم أرسل رسولا إلى الناس؟

أما الأدلة السمعية فبكتفى منها بأربعة، هي:

#### أولا:

- الآية القرءانية القائلة ﴿إنما تعبدون من دون الله أوثانا، وتخلقون إنكا﴾(العنكبوت، 17)، وفيها تصريح بأنهم يخلقون الإفك.
- لكن هذه الآية تقابل آيات أخرى مثل قوله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾(الأنعام، 102)، وقوله ﴿هل من خالق غير الله﴾(فاطر، 3)، وأمثالها من الآيات التي يعدها المؤلف عامة في دلالتها مما يوحد العودة إلى الآيات التي تخصصها. ويوضح أن العمل بالخاص واجب والعمل بالعام بأتي فيما عدا ذلك.
- الآبة ﴿تبارك الله أحسن الخالقين﴾(المؤمنون، 14) تقتضي وجود خالقين كذر
   وأن الله أحسنهم خلقا، وهذا يثبت أن الناس يخلقون أنعالهم.

ويفرق المؤلف بين خلق الله للشيء وخلق الإنسان لأفعاله، من حيث أن المه، إيجاد الشيء من العدم. ولا يجب إطلاق تسمية خائق لأفعاله في الإنسان إلا بعد عد بأن إيجاد الإنسان للشيء من العدم يكون مقدورا له قبل خلقه للفعل. ويصف الإ... بأنه خالق للشيء بالتقييد.

ثانيا: أن هناك الكثير مما ينسب الفعل إلى الإنسان. والفعل هو ما وجد ممر قادرا عليه. ومن ذلك ما جاء في الآيات:

- ﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون﴾ (الصف، 2).
- ﴿والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله﴾ (أل عمران، 135)
- ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمر بها. قل إن الله لا اله.
   بالفحشاء﴾(الأعراف، 28).
  - ﴿وَمَا نَفُعُلُوا مِنْ خَيْرِ يَعْلَمُهُ اللَّهُ﴾(البقرة، 197).

- ﴿ وَكَذَلْكَ فَعَلِ الَّذِينَ مِنْ قِبِلَهِم ﴾ (التحل، 35).
- ثالثا: آيات سمى الله الإنسان فيها بالعامل، مثل قوله تعالى:
- ﴿فاليوم لا تظلم نفس شيئا، ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون﴾(بس، 54).
- ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره. ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾(الزلزلة، 7 8).

رابعا: آيات قرءآنية يتبرأ فيها، سبحانه، من أعمالهم وينسبها إليهم، مثل قوله تعالى:

- ﴿إِنْ اللَّهُ بِرَيَّ مِنْ المُسْرِكِينَ وَرَسُولُهُ ۚ (التَّوْبَةُ ). وَفَيْهَا بِرَاءَةُ مِنْ أَفْعَالُهُم.
- ﴿وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكناب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ (آل عمران، 78).
- ﴿ فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا
   قليلا، فويل لهم مما يكتبون﴾ (البقرة، 79).
- ﴿لي عملي ولكم عملكم، أنتم بريئون مما أعمل، وأنا بريء مما تعملون﴾ (يوئس، 41).

وبعدها يتناول المؤلف الرد على نظرية الكسب المعروفة عند الأشعري، والقائلة إن أفعال الإنسان خلق لله كسب للإنسان، بسببه وقع الأمر والنهي، والمدح والذم، والثواب والعقاب، وكذلك من حيث التفريق بين الأفعال المكتسبة بتسميتها أفعالا، الصور والألوان التي لا تسمى أفعالا، ويعدونها لذلك غير مكتسبة.

ويستدل المؤلف على بطلان نظرية الكسب بشمانية أدلة، هي:

1- إن كان الكسب، كما يعرفه اللغويون، إحداث الفعل الذي يجلب نفعا ويدفع ضررا عن فاعله، فهو صحيح، وإن كان الكسب فيما تذهب إليه الأشعرية محاولة للتميز عن الجبرية فلا معنى له، لأن الكسب لا يكون له معنى معقولا إلا بإعادته إلى الجبر وإضافة أفعال الإنسان إلى الله. فهم يقولون إن الإنسان لم يوجد الفعل ولم يعدمه، وهذا محال، لأن لا مرتبة ثالثة بين العدم والوجود،

2- إما أن يخلق الله نفس المعصية فيكون ما يكسب الإنسان نفس المعصية، وبهذا بكون الخلق كسبا والكسب حلقا، وفي هذا عودة إلى الجبر، مما يؤدي إلى إبطال

التكليف، ونسبة العبث إلى الله من حيث أمو ونهى، ووعد وتوعد، وأنزل الكتب والشرائع، وأرسل الرسل، إلى من لا فعل لهم.

وإما أن يخلق غير المعصية مما يقتضي التمييز بين ما خلقه الله وما كسبه العبد، فجعلوا كل واحد من هذا غير الآخر، وهذا يوافق القول بأن الإنسان بخلق أفعاله.

3- إذا كان خروج الفعل من العدم إلى الوجود يتم بالله، فلا حاجة في ذلك
 لكسب الإنسان، لأنه يصبح بلا معنى.

4- في حال إثبات الكسب يكون الأمر والنهي، والمدح والذم، والثواب والعقاب، والحدود والأحكام، كلها متعلقة بالكسب دون الخلق. وبذلك لا بد أن يكون للإنسان تأثير حتى تضاف إليه. والقول إن الفعل خرج من الوجود إلى العدم بالله سبحانه يلغي هذا التأثير.

5- إذا كان الله خالقا للفبيح والإنسان مكتسبا له، فإما أن يقبح من جهة الخانر فقط وبالتالي كان القبيح من الله. وإما أن يقبح من جهة الكسب لا غير وبالتالي وحب أن لا يقبح من الله. وإما أن يقبح من كل واحد منهما فوحب أن لا يقبح من الإنسان

6- وإذا كان الله خالقا لفعل الإنسان فإما أن يقدر على خلقه من دون أن يجعف كسبا للإنسان، وحين يكون الفعل ظلما وقبيحا من خالقه استحق عليه الذم. وإما أد لا يقدر على خلقه إلا بشرط أن يكون كسبا للإنسان، وبهذا وجب أن يكون منفردا به.

 7- لو خلق هذه الأفعال آئني هي كسب للإنسان لا شتق له منها إسم، فيسمى بنا خالق الظلم ظالما.

8- عند وجود الحركة والقدرة واللون في جسم واحد، فما الفرق بين حائد الحركة مع القدرة، وحكم اللون، وكل الثلاثة ملازم للجسم. ولما ذا صارت الذا قدرة على الحركة دون القدرة على تغيير اللون، مما يعني أن الحركة فعل للإنسال بسد اللون خارج عن نطاق قعله (ق 136 – 146).

### الإستطاعة:

القول إن أفعال العباد كلها فعلهم لا فعل لله يقتضي القول بتقدم الإستطاعة على الفعل، وإنها غير موجبة له. وإنما يصير القادر لأجلها قادرا، إن شاء فعل وإن لم بن لم يفعل. ويتفق المؤلف في هذا مع المعتزلة. ويبين أنه لا يختلف في ذلك إلا ما المجبرة وبعض الخوارج الذين يذهبون إلى أن الإستطاعة حادثة مع الفعل وموجبه اسا وإن استطاعة كل فعل غير استطاعة القعل الثاني.

يستدل المؤلف على ذلك بما يلي:

1- لو كانت الإستطاعة لا توحد إلا بوجود الفعل لكان الله قد كلف الإنسان ما لا طيق، وذلك قبيح، لأنه قد كلف الكفار الإيمان وهم غير مستطيعين، لأن الإستطاعة وجبة للحدوث.

2- إما أن يكون الفعل موجودا أو معدوما. فإن كان معدوما فإما أن تكون الإستطاعة في حال عدم الفعل موجودة والفعل معدوم، وهذا ما تقول به المعتزلة وتوافقهم فيه المطرفية، وإما أن يكون الفعل موجودا والإستطاعة موجودة، وإذا الاستغنى عن الإستطاعة بوجوده، وإما أن تكون الإستطاعة معدومة والفعل موجود أو معدوم، وهذا محال من حيث يؤدي إلى وجود الفعل من غير قادر في حال وجود الفعل، أو يؤدي إلى أن لا يوجد الفعل إذا كانا معدومين معا.

3- إن بين المضطر والمختار فرقا. فالمضطر لا يقدر على النصرف، والمختار يقدر عليه. فإذا كان كل واحد منهما لا يقدر على خلاف ما هو فيه فما الفرق بين حركة نمو الإنسان وحركة يده؟

4- إذا كان الله قد خلق القدرة والفعل معا، وعدمهما معا، فلم صارت القدرة مؤثرة في الفعل ولم يكن الفعل مؤثرا في القدرة؟

5- إما أن يكون بين الفعل والقدرة رابطة أو تعلق، لأجله لا ينفك أحدهما عن الآخر، فما وجه التعلق وهما مقدوران؟ وإما أن لا يكون بينهما تعلق وعندها جاز وجود أحدهما مع عدم الآخر، فيصبح وجود القدرة دون المقدور، كما تقول المعتزلة.

6- إما أن يكون الأصحاء القاعدون مستطيعين في حال القعود للقيام، مما يثبت وجود الإستطاعة قبل الفعل. وإن ثم يستطيعوا جاز ثهم أن يصلوا جميع الفروض قاعدين، لأن القاعدة تقول من لم يستطع القيام جاز له أن يصلي قاعدا. وكذلك القائم في الشمس، إما أن يقدر على الإنتقال إلى الظل وهو في الشمس، وهذا يثبت وجود الإستطاعة مع عدم الفعل، وإما أن لا يقدر على الإنتقال إلى الظل إلا وهو في الظل، وهذا الله على الإنتقال إلى الظل اله وهو في الظل،

## الأفعال المتولدة:

ترى المطرفية أن أفعال الناس اقائمة بهم، لا تتعداهم، ولا توجد في غيرهم لا على سبيل الإنتقال ولا على سبيل التولد، خلافا لما ذهب إليه كثير من المعتزلة». والمطرفية في هذا تأحد برأي مدرسة بغداد المعتزلية ورئيسها أبي القاسم البلخي. وهذه مسألة كانت مثار خلاف كبير مع القاضي جعفر بعد أد أخذ برأي مدرسة البصرة، وبالأخص أبي هاشم الجبائي.

لكن المطرفية انظلقت من هذا الرأي المعروف لمدرسة بغداد إلى التوكيد على ،، يثبتونه للآلات والأجسام من طبائع بحيث يقتصر فعل الإنسان بها على تحريكها لنفعا وققا لطبائعها، كما سئرى.

يقول المؤلف إنه إذا كان التعدي بمعنى الإنتقال فهذا محال، لأن الحركة عرض، والعرض لا ينتقل. وإذا كان التعدي الوجود في المفعول بدون انتقال، وقع في التناقض، لأن الفعل يبدأ في جسم الإنسان ثم في المفعول، وبالتالي فقد حصل انتقال. لأن معنى تعداك تجاوزك، وعدا يعنى تباعد.

ويعرض المؤلف رأي من يسميهم بعض المعتزلة الذين يقسمون فعل الإنسان إلى قسمين:

مباشر، وهو عمل فعل يحصل في محل القدرة علبه، كالقعود والقيام وما يفعله الإنسان بجملة جسمه إذا لم يكن مشغلا بغيره».

متولد: ١وهو ما يحصل بالسبب الموجب له. وهو سنة أنواع: العلم، والتأليف. والصوت، والألم، والكون، والإعتمادة. وينقل عنهم تقسيم أفعال الإنسان إلى ثلا:-أنواع:

- ما يولد (بتشديد اللام وكسره) ولا يتولد، كالنظر وأجناسه.
- ما يتولد ولا يولد (بتشديد اللام وكسره)، كالعلم والتأليف وما شابهه.
  - ما يتولد ويولد (بتشديد اللام وكسره)، كالأكوان.

ويبطل المؤلف جميع هذا، مستدلا على بطلانه بالتالي:

يضرب مثلا بحركة السهم في انطلاقه، متسائلا عما إذا كانت حركة السهم الله وللدت عن الأولى في حين كانت الأولى باقية أم غير باقية. وهذا نفي وإثبات لا ... أن يتوسطهما ثالث. ومحال أن توجد الحركة الثانية مع بقاء الأولى لأن ذلك يؤدي . بقاء الحركة الواحدة في وقتين، وإلى كون السهم في محلين في وقت واحد. ومحال أن نوجد الحركة الثانية بعد عدم الأولى، لأن هذا يؤدي إلى أن تتولد حركات حركات معدومة حتى يصل السهم إلى أقصى السماء السابعة المن حيث أن العدم اختصاص له بحركة دون أخرى.

= يضرب المؤلف مثلا آخر يمن رمي ومات. فمن الفاعل للحركات الحاصلة بعا

موته؟ فلا يمكن أن يكون الهاعل لها هو الرامي نفسه، لأنه ميت حال وجودها، والأموات لا يفعلون بالإجماع. ولا يمكن أن يكون الفاعل لها أحد غير الرامي. فإذا قبل إن الرامي أوجد سببها وهو حي، وبالتالي فهو فاعلها بفعله للسبب، فالكلام هنا قد تحول إلى الحديث عن السبب. وهذا موضوع يجمع فيه المؤلف مع خصومه، ويقول إن الخلاف في المسبب وليس في السبب،

= يضرب مثلا آخر برجلين رميا رمية بقوس، ووكان تحريك السهم ممكنا لكل واحد منهما على الإنفراده. فمحال أن يكون الفعل فعلهما معا، لأنه إما دأن يكون كل واحد منهما فعل كل ما فعله وكل ما أن بفعله فاعل آخر، وإما أن يكون كل واحد منهما فعل بعضا، فليس هذا من مسألننا بسبيل، لأن كلامنا في مقدور واحد بين قادرين، ويؤدي ذلك أيضا إلى أن الأعراض يجوز عليها التجزيء والإنقسام، وذلك من خصائص الأجسامه(ق 90).

يضرب مثلا آخر أيضا بمن رمى إلى أعلى، فهو على قول المخالف إنما فعل حركة واعتمادا إلى جهة العلو. فالسهم ينطلق حتى يصل إلى مسافة لا يستطبع تجاوزها فيعود منحدرا إلى الأسفل، فإذا أصاب إنسانا وقتله فمن القاتل؟ ولا يمكن أن يكون الرامي هو القاتل، لأنه إنما أحدث حركة واعتمادا إلى أعلى. والإعتماد والحركة إلى الأسفل لا يتولدان من الإعتماد العلوي. وإذا قبلنا هذا يجب أن يتولد عن الإعتماد العلوي حركات واعتمادات إلى جهات أخرى مختلفة. بل لجاز أن يتولد السكون أيضا.

وإن كان القائل غير الرامي، فكيف يجرمه القضاء ويحمله مسئولية ما فعل غيره؟ = إن حركات السهم لو كانت فعلا للإنسان لاستطاع تركها. لأن الفادر على شيء قادر على خلافه. ويستشهد المؤلف على ذلك بأقوال للقاسم بن إبراهيم.

ومثل آخر يضربه المؤلف برجل ضرب غيره نقطعه نصفين، فبأي الجانبين قامت الضربة؟ ومستحيل أن تقوم بالجانبين جميعا، لأنها ضربة واحدة، والأعراض لا نتجزأ. ومحال أن تقوم بأحد الجانبين، لأن أحد الجانبين لا اختصاص له. افإن قيل كما تقولون في الإنفعال نقول في الفعل. قلنا إنا نقول إن كل بعض من الجسم المقطوع له صفة غير صفة البعض الآخر، وليس كذلك الضربة، فإنها ضربة واحدة.

ويعود إلى مثل السهم فيقول إن إطلاق السهم إما أن يكون سببا وبالثالي يجوز التراخي المستب منه على ما ندهت إليه مهو (المخالف) لذهت إلى أنه كالعلة عندنا!. فإذا كانت المتولدات مسببات، جاز تأخرها عن السبب، فيجوز أن يرمي الرامي بالسهم فلا يتحرك السهم إلا بعد مدة، ويبقى المضروب وقتا طويلا دون أن ينجرح أو يتألم. وهذا مستحيل. وإما أن يكون إطلاق السهم علة، والعلة لا يجوز أن يتراخى عنها معلولها، مما يوجب اجتماع المتولدات عند الإطلاق. وهذا محال. ويوضح المؤلف أن الإطلاق في رأي المطرفية سبب وعلة. لأنهم يضيفون هذه الأحوال إلى غير فاعل الإطلاق، ولاختلاف رأيهم عن رأي مخالفهم في حدوث الأعراض.

= أن الأفعال إذا كانت تعدو فاعلها وتوجد في غيره، فإما أن يفعلها الفاعلون باختيارهم فيكونون قد تمكنوا من الفعل بغير آلة، وبالتائي شاركوا الله في فعله. وإما أن يجبروا عليها فلا تكون فعلا لهم. ويصل إلى نتيجة في العلاقة بين الفاعل والمفعول تقول البس من شرط المفعول أن يحل فيه فعل الفاعل، لأنا نعلم أن من أغلق على غيره الباب، ومنعه من الطعام والشراب حتى مات، فإنه قاتل له وإن لم يحل في المفعول منه قتل أق 92).

وينتهي المؤلف من هذا الحجاج إلى القول إن الأفعال الإختبارية نوعان:

0 صادر عن ذات الإنسان وأعضائه، من دون واسطة. وهذا قعله بالا خلاف. وأما ما تحدثه مفعولاته بطبعها وتركيبها وبنيتها وإحالتها واستحالتها، فهي فعل الله من حيث أنه خلقها وطبعها بهذه الطبائع. ولعل من المفيد إبراد النص الأصلي كما ورد عي الكتاب لئبين حقيقة موقف المطرفية المتفرد في هذا الموضوع.

قال: اوأما ما حدث من استحالة مفعولاته (الإنسان) فهي فعل الله سبحانه بأصل فطرة الجسم وتركيبه، وبنيته له يحبل ويستحيل، وينصرف لمن صرفه وأحاله (ق. 92) لأن المؤلف يقصر الأفعال الإختيارية على تلك الأفعال التي التي تتوقف على إراده الفاعل، بحيث يستطيع تركها وإيقافها متى أراد. ويضرب مثلا بالقلم والسبف فالإنسان يقدر على تصريفهما وتحريكهما، والتصريف والتحريك غير حركتهما. وفعل الفاعل إنما هو حركة يده. أما ما تحدثه الآلات من تأثيرات فإنما حدثت بحكم ودر، الآلات المستعملة.

وفي حال الضرب والجرح، يوضح المؤلف أن قعل الضارب والجارح إنما ه، حركة يده، والحركة تفنى، ووجودها بعد حدوثها محال، من حيث هي عرص والأعراض لا تشاهد. وما يرى في جسم المضروب والمجروح هو مفعول الضا. . والجارح، وهو جسم طويل عريض عميق بمكن تقديره، والمؤلف بذلك يفرق بي

الفعل والإنفعال. ويعرف الفعل نأنه ما صدر عن أعضاء الإنسان، والإنفعال هو استحالة مفعولاته. وعلى ذلك يقول باشتفاق مصطلحات خاصة هي االإنقتال، والإنفطاع، والإنبجاس في الماء، وهي التي سماها أهل اللغة أفعال المطاوعة،

ويرد المؤلف على محالفيه الدين يتهمون المطرفية بتبرئة القاتل، مثلا، من مستولية القتل المنهي عنه في الكتاب والسنة، فيقول إنما نهي الإنسان عن فتل الإنسان وليس عن انقتاله. فالقتل فعل الإنسان، والإنقتال حادث بفعل طبيعة الآلة التي استعملها القاتل في تنفيذ القتل.

ويعود المؤلف في مناقشة الأفعال المتولدة إلى أقوال المعتزلة نقلا عن (كتاب المقالات) لأبي القاسم البلخي فينقل عنهم قولهم إنها فعل الإنسان (ق 89 - 96).

#### القضاء والقدر:

يبدأ المؤلف كلامه في هذه المسألة بتعريف معنى الفضاء والفدر كما ورد في القرءآن الكريم وفي اللغة العربية، لبحدد استنادا إلى ذلك تأويله لمعنى القصاء والقدر كما ورد في القرءآن وفي الأحاديث النبوية. وهكذا يقول السؤلف إن للفضاء ثلاثة معان، هي:

1- المخلق والشمام، وهو الوارد في الآبة ﴿فقضاهن سبع سماوات في يومين﴾(فصلت، 12)، أي خلقهن وأتمهن. وهذا المعنى موجود عند الهادي بصيغة «الخلق والإحداث»(رسائل العدل والتوحيد، 2/ 108).

2- الإخبار والإعلام، وهو المعنى الوارد في الآية ﴿وقضينا إليه ذلك الأمر﴾(الحجر، 66)، بمعنى أعلمناه، وكذلك في الآية ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين﴾(الإسراء، 4)، وهذا المعنى يوجد عند الهادي بمعنى «العلم بما سيكون»(نفسه).

3- العلم: يستدل المؤلف عليه بقول الشاعر:

فقلت له فيما قضي الله ما ترى علي، وهل في ما قضي الله من رد

والقضاء هنا بمعنى العلم، حسب المؤلف. ويضيف أن جميع ما ذكره العلماء في كتبهم ومقالاتهم من اقضاء الحكم والموت والدين والفراغ يرجع إلى المعاني الثلاثة السالفة. وبالاحظ أن تعريف للقضاء يتفق في بعض النفاط مع تعريف الهادي له، ويختلف في بعضها. فهو مثلا يتفق مع تعريف الهادي في معنى الأمراء والذي يستدل عليه بالآية ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾(الإسراء، 23).

أما القدر فيعرفه المؤلف قائلا إنه يرد على معان ثلاث، هي:

1- الخلق على مقدار معلوم. يستدل على ذلك من الآيات:

- ﴿وخلق كل شيء نقدره تقديرا﴾ (الفرقان، 2).
  - ﴿ وَإِنَا كُلُّ شَيء خلقناه بِقدر ﴾ (القمر ، 49) .
    - ﴿والقمر قدرناه منازل﴾ (يس، 39).

2− الإخبار بالواقع، أو بيان الحال. يستدل عليه بالآبة: ﴿إلا امرأته قدرناها من الغابرين﴾(النمل، 57).

3- الكتابة: يستدل عليه بقول الشاعر:

واعملم بمأن ذا السجمال قمد قمدر في الصحف الأولى التي كان سطر

ومعناه هنا ٥كتب في الصحف، وهذا المعنى يقترب من قول القائلين بالقضاء والقدر خيره وشره من الله، وإن كان المؤلف قد يفسره بأنه من باب الإخبار وبيان الحال.

وبعود فيستدرك قائلا: \*وقد يكون القدر بمعنى الوقت\*. ويستدل على ذلك بالآبة ﴿فجملناه في قرار مكين. إلى قدر معلوم﴾(المرسلات، 21 – 22).

وبخلص من هذا التحديد لمعنى القضاء والقدر إلى أن للقضاء والقدر معان مختلفه كما بين، وبالتالي لا يجوز إطلاقها لما يقع من الإلتباس، بل يجب تحديد ما يجب نسبته من ذلك إلى الله وما يجب نفيه عنه. أما ما يجب نفيه عن قضاء الله وقد بمعنى الخلق فالمعاصي وكل فاحشة وقبيح. والمؤلف في هذا يتفق مع المعتزلة بعامة ومع الهادي بخاصة. ويستدل على نفي ذلك عن الله بحديث منسوب إلى النبي (ص ايقول (يكون في آخر الزمان قوم يعملون المعاصي ثم يقولون هذا بقضاء الله وقدره الراد عليهم كالمشرع سيفه في سبيل الله). وهذا الحديث يبدو عليه من نصه وتذا الراد عليهم كالمشرع سيفه في سبيل الله). وهذا الحديث مشابه يقول (يكون في آخر هذه الأمة قوم يعملون المعاصي ويقولون هي من عند الله).

كما بأتي للإستشهاد على ذلك بأقوال لعلي بن أبي طالب، وبعمر بن الخطاب، وبابن عباس، وعمر بن عبدالعزيز.

وينتهي من الكلام في القضاء والقدر إلى موضوع الخلاف المعروف بين المعهاء وخصومها حول الحديث المنسوب إلى النبي (ص) والقائل (القدرية مجوس هنا الأمة). وبعد أن يذكر اختلاف المسلمين في تحديد معى القدرية بحيث أطلقه كل في الأمة المسلمين في تحديد معى القدرية بحيث أطلقه كل في الأمة الأمة المسلمين في تحديد معى القدرية بحيث أطلقه كل في الأمة الأمة المسلمين في تحديد معى القدرية بحيث أطلقه كل في الأمة المسلمين في تحديد معى القدرية بحيث أطلقه القدرية بحيث أطلقه المسلمين في تحديد معى القدرية بحيث أطلقه المسلمين في تحديد معى القدرية بحيث أطلقه المسلمين في تحديد معى القدرية بحيث أطلقه المسلمين في المسلمين في تحديد معى القدرية بحيث أطلقه المسلمين في تحديد معى القدرية بحيث أطلقه المسلمين في المسلمين في المسلمين في القدرية بحيث أطلقه المسلمين في القدرية المسلمين في القدرية المسلمين في المسلمين في

على مخالفيه، يحدد أن القدرية «هم الذين ينسبون إلى الله القبيح في العالم . . . على معنى أنه خلقها فيهم، وشاءها ورضيها»(ق 130 – 136).

#### المدل:

يعرف المؤلف العدل في اللغة بأنه مصدر يطلق على من كثر منه فعل العدل. ويأتي العدل أيضا بمعنى المثل ﴿أوعدل ذلك صياما﴾(المائدة، 95)، بمعنى مثله. والعدل أيضا الإستواء فيكون معناه في الله أنه ااستوى في أنه حكمة وصواب، وقد يستعمل العدل في الذم كما يستخدم في المدح، فعدل عن الأمر بمعنى مال عنه. يستدل على هذا المعنى من قوله تعالى ﴿والذين كفروا بربهم يعدلون﴾(الأنعام، 1).

من هذه المعاني المتناقضة بحدد المؤلف المعنى الذي يقصده من العدل باعتباره أصلا من أصول الدين، فيقول اوأما معنى قول المسلمين إنه سبحانه عدل، فهو أن أفعاله كلها حسنة، وحكمة وصواب. هذا إذا كانت على أصل خلق الله لها، ولم يغيرها أحده(ق 114).

ويفرق بين كون الشيء فعلا لله وكونه حكمه، وأن الشيء قد يكون خلقا له، فتتدخل عوامل خارجية لتحدث تشويها في هذا الخلق، وبالتالي يبقى الخلق له بينما تنتفي موجبات الحكمة. فالخلق، بمعنى الكون بعد العدم، يشترك فيه المحكم وغير المحكم، ولا ينطبق عليها كونها حكمة إلا إذا بقيت على أحوال مخصوصة.

ولا يقبل تعريف المناطقة للعدل بأنه البغاء حق الغير، واستيفاه الحق منه الأنه لا ينطبق على خلق العالم. ويقول إن هذه صفة من صفات قاعل العدل وليست تعريفا جامعا مانعا. فالمعنى هنا أنه الذي لا يخل بواجب عليه، ولا يفعل ما علمه قبيحا. والعدل في الفعل هو كل فعل حسن تم فعله عقلا أو شرعا. وعكس العدل الظلم والعبث والقبيح. ويعرف الظلم بأنه الوضع الشيء في غير موضعه على وجه العدوان بستدل على ذلك من الحديث (لا تعطوا الحكمة غير أهلها فتظلموها، ولا تمنعوها عن أهلها فتظلموهم). وتحديد العلى وجه العدوان في التعريف يرد لبيان أن من استعمل شيئا من المباحات في غير ما جعل له لم يكن ظالما. لأنه لا يعد عدوانا. ذلك أن العدوان الما استحق صاحبه الذم على فعله إذا كان غير ملجأ (ق 115). ويرفض تعريف العدوان الما استحق صاحبه الذم على فعله إذا كان غير ملجأ (ق 115). ويرفض تعريف القاضي جعفر وأنباعه، وكذلك معنزلة البصرة والجبائي، للظلم بأنه الفضرر العاري عن القاضي جعفر وأنباعه، وكذلك معنزلة البصرة والجبائي، عن عنه أو استحقاق ، ويقول إن المنا المنا بأخذ أموال المساجد الذي مع كونه ظلما، لا يدخل في هذا التعريف يبطل بأخذ أموال المساجد الذي مع كونه ظلما، لا يدخل في هذا التعريف.

ويعرف العبث بأنه الملقعل الواقع من العالم به لا لغوض يحسن، أو لغوض يحصل ذلك الغرض بدونه! وبوضح أنه حدد الفعل الواقع من العالم به! لأنه قد يحدث فعل من النائم وما أشبه فلا يدخل في هذا التعريف. وكذلك حدد الا لغرض يحسن! لأنه قد يحدث الفعل لغرض يتبح كقاتل الغير لأخذ ماله، فلا يدخل أيضا في التعريف. كما حدد "أو لغرض يحصل ذلك الغرض بدونه! لأن المشقة والأفعال بدون غرض عبث يعرفه العقلاء، ويعرف القبيح بأنه الما إذا علم القادر عليه قبحه لم فعله استحق اللم بفعله!(نفسه).

ويوضح المؤلف أنه يكفي للذلالة على قبح الظلم والعبث أدلة العقول واشتراك العقلاء في معرفة قبحه. وبذلك لا حاجة في الدليل على ذلك إلى السمع. لأنه مسا يعرف البدلية العقولا ولا يحتاج إلى نظر واستدلال.

وينتهي من هذا البحدل إلى القول إن ما عرقه العقلاء قبيحا في فعل الإنسان، لو وقع من الله لكان قبيحا أيضا. لأنه لا يفعل شيئا من القبائح، لأنه عدل، يقدر على القبيح ولكنه لايفعله، على عكس ما تقول به المجبرة من أنه يقدر على القبيح ويفعله وعند النظام أنه لا يقدر على القبيح، ويمصي المؤلف في محادلة النظام فيقول إنه ثبت أن الله فادر لذاته، قلا مقدور إلا وهو مقدور له، باعتبار ذلك من صفات الفاد، للذات، وانفيح من جنس الحسن، فقدرته على الحسن تفتضي الفدرة على القبيح.

وبعد الرد على انتظام يعود للرد على المجبرة ليدنل على أن الله لا يفعل شبئا مر القبائح لأنه اعالم يقبح القبيح، وغني عن فعله، وعالم باستغنائه عنه. وكل من كا يهذه الأوصاف قإنه لا يقعل القبيح(ق 116).

ويقصل عدل الله إلى قسمين:

1− عدله في ذاته، أي اتقديسه، وتعاليه من جميع صفات النقص١(ق 118).

2- عدله في فعله:

أ- عدله في خلقه بمعنى أنه خلق جميع ما فعله حكمة وحسنا.

ب- عدله في حكمه، حيث حكم بالحق ولم يرض الجور ولا الظلم.

 ج- عدله في تكليفه، من حبث أمر بالحسن، ونهى عن القبيح، ولم يكلف ما ١٠ يطاق، وأعطى الإستطاعة قبل التكليف.

فقد ساوى بين الناس في ما خلقهم منه وركبهم، وفي ترتبب خلقهم، وفيما اله فطرهم. خلقهم من طين، ومن ماء مهين كما في قوله تعالى ﴿إِنَا خَلَقْنَاكُم مِن تَرَابِ، ثُـ مِنْ تَطَفَّةً . . . إِلَخَ الآية (الحج، 5).

وساوى بينهم فيما ركبهم عليه من الحاجات والشهوات والآلام. قال تعالى ﴿ إِنْ تَكُونُو النّاسِ، أَنْتُم الفَقراء إلى الله والله هو الغني الحميد﴾ (فاطر، 15). وقال ﴿ إِنْ تَكُونُو تُأْلُمُونُ فَإِنْهُم بِأَلْمُونُ كَمَا تَأْلُمُونُ ﴾ (النساء، 104). وكل إنسان محتاج إلى ما يقيمه مر المواد والأغذية.

وساوى بينهم في ترتيب خلقهم، أولا من طين، شم من ماء مهين، شم من نطفة شم من علقة، وهكذا إلى طور اكتمال الجسم. ويستشهد المؤلف على ذلك بأقوالا للقاسم بن إبراهيم.

وساوى بين الناس فيما يسميه المؤلف «الوضع» إذ جعل للإنسان أعضاءا يدرل بها إذا كانت سليمة ما يدرك بها غيره مع توفر الشروط نفسها.

وساوى بينهم في الجزاء متى تساوت الأعمال ووجب الإستحقاق. واستشها المؤلف على ذلك بقوله تعالى ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها. ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها ﴾ (الأنعام، 160).

وساوى بينهم في الرزق. والرزق عند المؤلف هو ما حصل عن طريق الحلال، أم ما يحصل بطرق الحرام فليس برزق، بل هو اغتصاب لرزق آخرين. ولذلك فإد المؤلف يقسم الرزق إلى ثلاثة أنواع:

١- ما فيه المساواة، وهو الذي يرد في الآيات:

 - ﴿قل أثنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا. ذلك رب العالمين. وجعل فيها رواسي من فوقها، وبارك فيها، وقدر فيها أقواتها في أربعة أيا، سواء للسائلين﴾(فصلت، 9).

﴿كلا تسمد هـؤلاء وهـؤلاء من عـطاء ربـك، وما كان عـطباء ربـك
 محصورا﴾(الإسراء، 20). وفي هذه الآيات، في رأي السرنف، ما يعني أن الله يرزؤ
 جميع الناس من مسلمين وكفار.

2- ما فيه التفضيل في الرزق. يستدل المؤلف عليه من الآيات التالية:

- ﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق. فما الذين فضلوا برادي رزقهم على
 ما ملكت أيمانهم، فهم فيه سواء﴾(النحل، 71).

- ﴿وَقَالُوا لُولًا أَنزُلُ هَذَا القرءَانَ عَلَى رَجِّلُ مِنَ القريتِينَ عَظيمٍ. أَهُم يَقْسَمُونَ رَحْمَا

ربك؟ نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات. فاتخذ بعضهم بعضا سخريا. ورحمة ربك خير مما يجمعون﴿الزحرف، 31 - 32).

لكن المؤلف يعيد بعض الإختلاف في الرزق إلى اختلاف الإكتساب فيقول الوفا بكون اختلاف الأسباب في قوة الإكتساب وضعفه.

3- قلة الأرزاق بالمعاصى وزيادتها بالطاعات.

وأمام هذه المعضلة التي وجلات المطرقية نقسها في مواجهتها حيث ترد ابات فيه مساواة في الرزق، وأخرى تنص على تفضيل بعض الناس على بعض في الرزق، أحا المولف إلى الأسلوب المعتزلي المعروف في تقسيم آيات القرءآن الكريم إلى آباء محكمة وآيات متشابهة، واعتبار آيات النفضيل متشابهة وآيات المساواة محكمة، وأدا المتشابه استنادا إلى المحكم، قال اوبهذه الضروب الثلاثة (من الأرزاق) حملنا آباء التفضين على آيات المساواة، لأن لا ينقض بعضه بعضا (ق 121). ويفسر ذلك بالفاء إن الأصل في الرزق المساواة، وإذ حدث تفاضل فإنما هو بالإكتساب أو بالغصب لرزق الغير، ويرفض القول إن الفقر إبتلاء من الله الغرض منه النطف بالموسد لبعوصهم في الأخرة، كما يرفض القول إن الحرام رزق لمن اغتصبه لأن ذلك اغتصال لرزق الغير، إن أنفقه المغتصب كان مذموما.

- وساوى الله بين الناس في الموت، فجعل نهاية كل واحد منهم الموس وبالأسبب المتساوية التي تؤدي إلى الوفاة، ويفوق المؤلف بين المرت الطبيعي نهاية العسر وبين ما يسميه اللاجل المخترما، وهو موضوع خلاف بين معلم وخصومها، فالمطرفية ترى أن من قتل فقد اخترم عسره، ولو لم يقتل لعاش بلى عمره، ويقول المؤلف إن هذا هو مذهب الهادي وإن كما لا تجده فيما وصلم مؤلفات الهادي. كما أن المؤلف لا يورد النص الذي استند إليه من أقوال الهادى. المضيف الوبه قالت البغدادية، وهو ما نذهب إليه (ق 125).

ويعرض الخلاف حول هذا الموضوع فيقول إن السجيرة قالت إن من قتل نقد . يأجله، ولو لم يقتل لسات في ذلك الوقت. «وقال قوم إن من قتل كان يحور أن . . . وأن يبقى الله وسنرى عند عرض ردود جعفر على المطرفية أن هذا السوضوح قال . أكثر موضوعات الخلاف إثارة للجدل. فقد ذكر جعفر أن يعتب رجال المعدفية عبر إن العمر الطبيعي للإنسان منة وعشرون سنة، وأنه إذا مات قبل دلك بسبب من الأ كالأمراض وغيرها من العوامل التي تتدخل لتخترم هذا العمر قهو من باب الأح المخترم. ولعله يشير إلى ١٠ سنمرص فيما بعد من أن المطرفية تأخذ هذا المؤشر الزمني من المدة التي بعدها تقتسم تركة المفقود والغائب.

ويستدل المؤلف على طلان القول بموت المقتول إن لم يقتل، بأن المفتول إما أن يبقى بعد وقت قتله ولو لم يقتل، فهو مخترم وليس مونه الطبيعي، وإما أنه لا يجوز بقاؤه بعد وقت قتله، وكل عاقل يعرف أن ظالما لو فتل أهل مدينة كبيرة تو لم يقتلهم لعاشوا.

والدليل على بطلان أن المقتول إن لم يقتل مات، أن القديم إما أن يكون قادرا على إحياء المقتول، وبالتالي لا يمكن القطع بأن المقتول بموت حتما لو لم يقتل. وقد جرت العادة أن الكثرة لا تموت دفعة واحدة بينما يمكن قتلها دفعة واحدة. وإما أن يموت دون أن يقدر على إحيائه، وهذا محال. لأن الحياة مقدور له.

ويأتي المؤلف بدليل شرعي مؤداه أن أحدا لو ذبح شاة مملوكة لغيره فهو مسي، غاصب. ولو كانت تموت حين ذبحها ولا تعيش بعد ذلك لعد ذبحها أمرا حسنا، لأنه إنما تفذ أجلها. وهذا خلاف الإجماع.

ويخلص المؤلف من هذا الجدل إلى أن العمر أيام وليال، والليل والنهار حركات الكواكب. ويستعين بالفقه فيحدد المدة التي بعدها يقتسم ما ورثه المفقود والغائب عئة وعشرون سنة الأن أحدا لا يبقى أكثر من هذه المدة الهذة المدة، إذا، هي أقصى ما يمكن أن يعيشه الإنسان من عمر. لكن الأعمار قد تختلف كما يقول المؤلف الإنسان من عمر. لكن الأعمار قد تختلف كما يقول المؤلف المناف ال

أجل بمعنى الموت الطبيعي اوهو ما تحمله بنيتهم إذا سلموا من العوارضا.

2- أجل النقمة الوارد في الآية ﴿إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر﴾(نوح، 4) كما في
 قصة نوح والطوفان.

3- أجل مخترم، وهو قطع العمر بتدخل إنسان آخر عمدا أو خطأ، أو بتدخل

العوارض. ويقطع المؤلف بموت من اخترم أجله، ويقطع بمسئولية القاتل إذا قتل، لكنه يفول إن الله لم يمته في الوقت الذي قتل فيه، وأنه لو لم يقتل لعاش حتى منتهى عمره ويحل أوان موته (ق 114 – 126).

والحديث عن المساواة يقتضي الحديث أيضا عما خالف الله فيه بين الناس. لذلك يقول المؤلف إن الله خالف بينهم في صورهم، وألوامهم، ولغاتهم (ق 130).

ويعرف اللطف على نحو يجعله مستحقا، ولا يجعله مبطلا للوعد والوعيد. لذلك يقول إنَّ اللطف على توعين:

- لطف ابتداء وجزاء، أي لطف في العقليات كخلق العقول ونصب الدليل، والنعم قبل الإستحقاق، وعلم المصلحة والإستصلاح، وهو لطف من حيث هو مقرب للإنسان إلى فعل الواجب.

- ولطف في السمعيات، كالأوامر والنواهي، والترغيب والترهيب، وتبيين الحلال والحرام (ق 4).

وينكر المؤلف أن ينال ثواب أو أن ينزل عقاب إلا بعد استحقاق. وهنا يمك المؤلف أن يتفاضل الناس إلا على حسب تفاضلهم في الأعمال، مستدلا على ذلك بقوله تعالى ﴿إِنْ أَكْرِمِكُم عند الله أتقاكم﴾(الحجرات، 13).

ويرد على القائلين إن الله يمتحن الناس بالعاهات والأمراض والفقو، لا لسبب يوجب ذلك، ويعوضهم في الآخرة، ويختلف المؤلف فيما يخص العوض حتى ويعض البغدادية، أي بعض رجال مدرسة بغداد المعتزلية التي اعتادت المطرفية أن ننه معها في الكثير مما تذهب إليه، حيث يقول افذهب أبو علي (الجبائي) ومن وافقه البغدادية إلى أنه تعالى يفعل بهم ذلك للعوض لا غيرا (ق 167)، والعوض ما يعوضه به على عاهاتهم وأمراضهم من نعيم في الآخرة، الوذهب عباد إلى أن الألم إنها بحسمن الله للإعتبار لا للعوض. قال عباد إن العوض لا يكون إلا عن كسب للمعوص من ناله للإعتبار لا للعوض. قال عباد إن العوض لا يكون إلا عن كسب للمعوص ما ناله من الألم يعرف به، وذهب إلى أن نعيم الأطفال بفضل وليس بعوض عه، ما ناله من الألم يعرف به، وذهب إلى أن نعيم الأطفال بفضل وليس بعوض عه، حال، وذهب أبو هاشم (الجبائي) إلى أن الألم يحسن من الله سبحانه للعرب والإعتبار معا، فالعوض يخرجه من أن يكون ظلما، والعبرة تخرجه من أن بكون من الأن المرض للعوض نقط عبث، وبالعبرة يكون للعوض معنى (167).

وهنا يذكر المؤلف أن أنصار القاضي جعفر بأخذون في مفالانهم برأي أبي هاك.

الجبائي ويسميهم الجعفرية، وبأخذ عليهم قولهم إن الألم للعوض لا غير، وفي ذلك تخطئة لشيخهم أبي هاشم مع أنهم يقولون عنه إنه العظم المحصلين، ورأس الموحدين، ومن لا يقاس به أحد ولا يدانيه. وهو الذي يذكرون من فضائله أنه طعن على عباد، وهو عندهم وحيد عصره، وقريد دهره (نفسه).

والعوض الذي يحصل عليه أصحاب العاهات والأمراض ليس ثوابا، لأن الثواب هو المنفعة التي يقترن بها التعظيم والإجلال. وليس تفضلا لأن المتفضل يجوز أن يتفضل وأن لا يتفضل. ويكون كما تقدر أروش الجنايات، وقيم المتلفات. وهذا العوض لا يبطل بالمعاصي، فهو واجب للمؤمن وغير المؤمن.

إلا أن السؤلف عند دحضه القول بالعوض يتوجه بخطابه إلى خصم مباشر بسميه الجعفوية، باعتبارها تمثل رأيا كلاميا مأخوذا عن معتزلة البصرة، وباعتبارها تمثل خصما سياسيا مائلا هو التيار السياسي المدافع عن الإمامة في ذلك العصر (ق167).

وقد بدأ دحض القول بالعوض بتوضيح أن القائلين بالعوض يستندون إلى أصلين:

 ان الله يجوز أن يسلب النعم بدون استحقاق. وبنكر المؤلف هذا الرأي مستندا إلى الآية: ﴿إن الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾(الرعد، 11).

2- قولهم إن الله خلق الأجسام لا تنفع ولا تضر. وهذا غير صحيح، بالميل الآية: ﴿قَامًا مَا يَنْفَعُ النّاسِ فَيَمَكُمُ فِي الأَرْضِ﴾ (الرعد، 17). ويرى المؤلف أن للأجسام طبائع تحيل بها الأجسام الأخرى وتستحيل بها هي نفسها. فما حدث من أمراض وعاهات فإن لها أسابا في الطبيعة، وإلا لما بادر الإنسان إلى الإستشفاء والتطب منها، وظلب المعونة للتخلص منها. وفي هذه المسألة تبدو صفحة من أهم صفحات فكر المطرفية إشراقا ومعاصرة، من حيث أن بعض الأئمة المتأخرين، ومبهم يحيى حميدالدين، كان يسخر ممن يظلبون منه الإستعانة بالمنظمات العربيه والدولية لمواجهة الأوبئة والأمراض المعدبة قائلا إن هؤلاء المعترضين لا بعرفون مصلحة المصابين، ولا أن نهم أعواضا عظيمة في الآخرة، ولم بكن غربا أن يعد الهلاك وعدا بالسعادة في الآخرة في الذنيا، فقد أجابت المطرفية على دعاة الهلاك قبل ثمائية قوون.

بستند المؤلف على بطلان العوض بأدلة من العقل والسمع.

فين العفل أن العوض إما أن يكون مساويا للثواب الذي يحصل للإنسان،
 وبالتالي يكون مساوا أممل الإنسان ولا مفي شيء للعوض. وإما أن يكون باقصا عند.

وعندها تنتفي الحكمة من هذا الألم النازل بإنسان كان يستطيع بعمله أن يصل إلى أفضل من عوضه. وإما أن يكون مثله، وبالتالي فلا حاجة للإنسان به، لأنه يستطيع بعمله وحده أن يحصل على ما حصل عليه من ثواب.

ويرد على مسألة أن الغرض من هذه الآلام هو اعتبار الأصحاء فيقول إن الأجنة تألم في بطون أمهاتها ولا يعلم أحد بألمها حتى بعتبر بذلك، وهذا ما بجعل ألمها عبثا إذا خرج الطفل حيا. ولو كان الجنين لا يألم كما يقول أصحاب العوض لما كان على الجاني عليه مسئولية، لأنه كالجاني على ميت.

ويضيف المؤلف أن كثيرا من البهائم وسائر الحيوانات تتألم ولا يطلع على المها معتبر، وبخاصة إذا سكنت جوف البحار والأنهار، والأماكن ائتي لا ترى فيها كالأرضة والديدان، والوحوش البرية. فألمها بالتالي عبث لعدم الإعتبار به.

و يستدل على بطلان العوض من السمع بقوله تعالى:

- ﴿أَم لَم يَنِهَا بِمَا فِي صحف موسى. وإبراهيم الذي وفي. ألا تزر وازرة وزر أخرى. وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. وأن سعيه سوف يرى. ثم يجزاه الجزاء الأوفى﴾(النجم، 36 - 41). وهكذا تنفي الآية أن يكون للإنسان غير سعيه مما يبطل العوض.

ويرد على القول إن ما في الآية عام يجب تخصيصه، إذ للإنسان أشباء ليست من سعيه كالوراثة، والأمطار، وإخراج الشمار، فيقول إن هذه الأمور التي حصلت بدون سعي إنما حصلت في الدنيا. أما في الآخرة فلا ثواب بدون سعي أبدا. بل ينفي أن تكون الآية عامة، لأن فيها ما يخصصها وهو ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾.

وينفي أن تكون الجنة أعدت للهوام والحيوانات، بدليل قوله تعالى ﴿سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين﴾ (آل عمران، 133). ولا دليل على أنها أعدت للهوام والسباع. وأضاف المؤلف الأطفال إلى ساكني الجنة. لكنه لا يضيف المجانين إليهم، مع أنه يتحدث عن إعتراض يربط بين الأطفال والمجانين (ق 169).

كما يستدل على أن الثواب بالعمل بقوله تعالى:

- ﴿وتودوا أنْ تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون﴾(الأعراف، 43).
- ﴿قاليوم لا تظلم نفس شيئا، ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون﴾(يس، 54).

ويحكي المؤلف عن أبي قاسم البلخي حديثه في (كتاب المقالات) عن الإختلاف

في القول بعوض البهائم عن آلامها، افقال قوم إن الله سبحانه يعوضها في المعاد، وإنها تنعم في الجنة، وتصور في أحسن الصور لتروق للمؤمنين وتسرهم، ويكون نعيمهم ذلك دائما لا انقطاع له. قال قوم ويجوز تعويضها في دار الدنيا، وقد يجوز أن يكون في الجنة (ق 170).

ويبدو أن المؤلف برى أن الحيوانات لا تبعث في الآخرة، لأنها لبست مكلفة فتحاسب على ما فعلت، وبالتالي فليس لها ثواب، ولا عليها عقاب. ويكون بعثها من باب الإبتلاء بمعنى التكليف «خلافا لما ذهب إليه بعض المعتزلة؛ (ق 156).

ويرد على من يورد بعض الأحاديث المنسوبة إلى النبي (ص) والتي تبين ثواب المبتلين بالعاهات والأمراض، فيقول إن هذه الأحاديث إن صحت فيكون الثواب على صدق النية والصبر، وليس على البلية والمصيبة في ذاتها (ق 166 - 175).

ولأن الإبتلاء قد ورد في آيات كثيرة، مما قد يوحي بجواز القول بالعوض، من حيث أن الإبتلاء بلا عوض ظلم وعبث، يحدد المؤلف معاني الإبتلاء كما يلي:

- الإمتحان في اللغة هو الإختبار ، قال تعالى ﴿إذا جاءكم المومنات مهاجرات فامتحنوهن﴾(الممتحنة، 10).
- ويعبر عنه بالإبتلاء حيث جاء قوله تعالى ﴿وبلوناهم بالحسنات والسيئات﴾ (الأعراف، 168)، وكذلك في قوله تعالى ﴿وابتلوا اليتامى﴾ (النساء، 6) بمعنى الإختبار.
- وقد يكون للبلاء معنى النعمة، كما في قوله تعالى ﴿وَآتَيْنَاهُم مِنَ الآيَاتُ مَا فَيهُ اللَّهِ مَبِين﴾ (اللَّخان، 33).
- وقد يكون بمعنى الشدة والمحنة كما في الآية ﴿إن هذا لهو البلاء المين﴾ (الصافات، 106).
  - وقد يعبر عن الإبتلاء بالفتنة:
  - فتئة بمعنى الشرك، كما في الآية ﴿قاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾(البقرة، 193).
    - = بمعنى العذاب، كما في الآية ﴿يوم هم على النار يفتنون﴾(الذاريات، 13).
      - بمعنى الصد، كما في الآية ﴿إحذرهم أن يفتنوك (المائدة، 49).
- بمعنى المعذرة، كما في الآية ﴿لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين﴾ (الأنفال، 23)

- = بمعنى الإبتلاء والإمتحان، كما في الآية ﴿أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا
   وهم لا يفتئون. ولقد فتنا من قبلهم﴾ (العنكبوت، 2 − 3).
- بمعنى الإثم، كما في الآبة ومنهم من يقول اثذن لي ولا تفتني، ألا في الفتنة سقطوا﴾(التوبة، 49).
- بمعنى الفتل، كما في الآية ﴿فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملائهم أن يقتنهم﴾(يوسف، 43)
  - = بمعنى الإغواء، كما في الآية ﴿لا يفتنكم الشيطان﴾(الأعراف، 27).
  - بمعنى العبرة، كما في الآية ﴿ولا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين﴾ (بونس، 85).
  - · يمعنى اللبس والتشبيه، كما في الآية ﴿ولكنكم فننتم أنفسكم﴾ (الحديد، 14).
- و يعرف المحنة في استخدامها هنا بأنها ما ينزل بالإنسان وصح معه العمل. والممتحن هو من يصح منه الفعل المكلف به. يستدل على ذلك بالآية فليبلوكم أبكم أحسن عملا (الملك، 2). والممتحن هو الله، وامتحانه بتم بالأمر والنهي. وأما الممتحن المبتلى على الحقيقة فهو الإنسان الذي يقعل المحتة.

وهنا يتضح أمران: أحدهما أن الإبتلاء هنا لم يعد معناه الإمتحان بالعاهات والأمراض والآلام، وإنما معناه التكليف بالأوامر والنواهي والخلق والتركيب.

ثانيهما أن ما خرج من العقل كالحيوانات والمجانين خارج عن الإبتلام. لانعداد العقل الذي يفهم به الأوامر والنواهي.

ويذلك فما حدث بالناس من عمى، وصمم، وغير ذلك من المصائب التي تصيد. الإنسان، فإن لها أسبابها، وليست امتحانات لها أعواض في الآخرة كما تقول المعتبر الجبائية وتابعهم جعفر ومن أخذ برأيه من الزيدية، وهم من أطلق عليهم المخترعة (155 - 166).

### الوعد والوعيد

يود المؤلف في هذا الباب على المجبرة أومن وافقهم من الخوارج. ولا يبدو هناك خلافا بين المطرفية والمخترعة في هذا الباب.

من أدلة العقل قول المؤلف إن الله الا يعذب من لا ذنب له. ولا يرضى الكه. ولا يحب الفسادا. يستدل على ذلك بالقول إن جميع هذه الأمور من القبائح. والله ، يفعل شبئا من القبائح. ولذلك فهو لا يعذب من لا دنب له، لأن ذلك بكون ظا.، والظلم قبيح.

- ومن أدلة السمع قوله تعالى:
- ﴿وَإِنْ لَيْسَ لَلْإِنْسَانَ إِلَّا مَا سَعَى. وَأَنْ سَعَيْهُ سُوفَ يَرَى. ثُم يَجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْحَرَاءُ الْحَرَاءُ الْجَزَاءُ الْحَرَاءُ الْعَلَامُ الْعَلَامُ الْحَرَاءُ الْجَزَاءُ الْجَزَاءُ الْحَزَاءُ الْحَرَاءُ الْ
  - ﴿ وكلا أَحْدُنَا بِدْنِيهِ ﴾ (العنكبوت، 40).

كما أنه لا يثيب من لا عمل له، وفاءا لوعده ووعيده.

ويرد المؤلف على المجبرة والخوارج في مسألة الأطفال فيقول إن الله لا يعذب الأطفال بذنوب آبائهم. ويدحض قول المجبرة إنه إنما عذبهم لأنه يعلم أنهم بعصونه إذا بلغوا سن الرشد، فيقول إن ذلك ظلم لا يجوز منه وفقا لتعريف الظلم عند المعتزلة بأنه وضع الشيء في غير موضعه على وجه العدوان. يستدل على ذلك بقوله تعالى:

- ﴿وَمَا كُنَا مَعَدُبِينَ حَتَّى نَبِعَثُ رَسُولًا﴾ (الإسراء) 85).
- (النساء، 165).

والإرسال لا يكون إلا لمن يعقل ويدرك. والأطفال لم يصلوا بعد سن الإدراك.

- ﴿كُلُّ امْرَى ﴿ بِمَا كُسَبِ رَهِينَ ﴾ (الطور ، 21).
- ﴿كُلُّ نَفُسُ بِمَا كُسِبُ رَهِينَة﴾ (المدثر، 38)، والأطفال لا كسب لهم.
  - ﴿أَلَا تُزْرُ وَازْرَةً وَزُرُ أَخْرِي﴾(النجم، 38).

فإذا كان أحد لا يؤخذ بذنب غيره، بل بوزر نفسه، فإن الأطفال غير معذبين إذا لم يكن لهم أوزار يؤخذون بها. وكما أن الحدود لا تطبق على الأطفال في الشريعة، فإن تعذيبهم في الآخرة أولى بالسقوط من سقوط الحدود عنهم. ولا يمكن أن يعذبوا لعلم الله أنهم لو بلغوا حد العمل كفروا للأسباب التالية:

ان حصول الضرر على وجه الإستحقاق قبل حصول السبب الذي يستحق به ذلك الضرو، قبيح، والقبيع لا يجوز منه.

2- لو جاز ذلك لجاز أن يعذب الناس أجمعين، لأنه يعلم أن لا أحد منهم إلا وستصدر منه معصية. واستدل المؤلف على هذا بالآية

- ﴿وإِذَا المؤودة سئلت. بأي ذنب قتلت﴾(التكوير، 8)، وبحديث نبوي يقول (أطفال المشركين أهل الجئة)،

ويرد المؤلف على قول الخوارج إن أطفال المشركين أبعاض لآبائهم، وحكمهم في الآخرة حكم الآباء، دما كان ذلك في الدنيا، فيقول إن هذا غير صحيح لأن الآخرة دار تمييز، يصل فيها كل إلى جزاء عمله، وإلى تفضل الله ورحمته، كالأطفال.

ويستدل على أن الله لا يريد الظلم ولا يرضى الكفر ولا يحب الفساد، من العقل بأن إرادة القبيح قبيحة. إذ لا فرق بين مربد القبيح وفاعله في استحقاق الذم. والرضى والمحبة يرجعان إلى الإرادة. فما ورد من الكلام في الإرادة فهو وارد فيهما. وكما لا يجوز أن يعمل القبيح لا يجوز أن يريده. وإذا أراده ولا يقبح منه وجب أن لا يقبح منه سائر القبائح.

ويرد على القول بأن الإرادة لا تقبح لنفسها وإنما يختلف حالها لأجل فاعلها، فيقول إن الإرادة تقبح متى كانت إرادة للقبيح، لأنها تصبح بمنزلة فعل القبيح.

ومن أدلة السمع على ذلك قوله تعالى:

- ﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلُّمَا لَلْعَبَادِ ﴾ (غافر، 31).
- ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا للعَالَمِينَ ﴾ (آل عمران، 108).
  - ﴿ كُلُّ ذُلِكُ كَانَ سَيُّهُ مَكُرُوهًا ﴾ (الإسراء، 38).

ويستدل من الحديث النبوي الشريف بحديث يقول (إن الله يحب معالى الأمور)، وقوله (ص) (إن الله يحب أن تؤتى معاصيه)، وقوله (إن الله وقوله (ص) (إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معاصيه)، وقوله (إن الله كره لكم قبل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال)(152 - 155). ويضيف المؤلف أن الله صادق في أخباره كلها، لا يجوز عليه الكذب في شيء منها. ويعرف الوعد ما الله عن إيصال النفع، وهو النواب، إلى أوليائه في مستقبل الزمان، كما يعرف الوعيد بأنه الإخبار منه عن إيصال الضرر المستحق إلى أعدائه (ق 225). ويتأخير عن نواب وعقاب فلا بد من الوفاء بما وعد وتوعد.

### المنزلة بين المنزلتين:

يوضح المؤلف أن المقصود بالمنزلة بين المنزلتين بيان ما يستحقه أصحاب الدر... من أحكام. ويصنف أهل التكليف إلى صنفين: مستحقي الثواب ومستحقي العقاب ... يصنف مستحقي الثواب إلى صنفين، صنف ثوابهم عطيم وهم الأنبياء، وصنف ثه .... أقل على حسب أعمالهم، وهم من دون الأنبياء، ويقسم مستحقي العقاب أيضا إلى إلى صنفين، صنف يستحق عذابا عظيما وهم الكفار، وصنف يستحق عذابا دون ذلك وهم الفساق. وصاحب الكبيرة في رأي المولف والمعتزلة يسمى فاسقا، وليس كافرا كما قالت الخوارج، ولا مؤمنا كما قالت المرجثة، ولا يحكم لهم ولا عليهم بشيء من أحكام الكفار، كما لا يحكم لهم وعليهم بكل أحكام المؤمنين. ويحدد المؤلف ما يسقط عنهم من أحكام الكفار من جواز المناكحة والموارثة وأكل الذبيحة، وسقوط القتل والسبي. وهكذا فأصحاب الكبائر قاهل منزلة بين المتزلتين (235).

ويستنتج المؤلف إجماع الجميع على تفسيقهم، من أن الخوارج يقولون إن صاحب الكبيرة اكافر فاسق، والمرجئة يقولون مؤمن فاسق، وأصحاب الحسن (البصري) يقولون منافق فاسق، ونحن نقول فاسق. فما نقوله إجماع، وما يقولون مختلف فيه . . . وهذا هو الذي أورده واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد عند مناظرته (نفسه).

وتأخذ المطرفية برأي الهادي في مسألة حكم الفساق الذين يموتون على فسقهم. فالمؤلف يرد على المرجئة في هذا الموضوع من حيث يقولون إنه لا يجوز أن يعامل هؤلاء الفساق معاملة الكفار، بل ترى أن الله قد يشملهم برحمته، وتنالهم الشفاعة فيدخلون الجنة. أما المؤلف فيتابع الهادي في قوله إنهم مخلدون في النار. ويستدل على ذلك بما يلى:

 ان العقاب جار مجرى الذم. والعقلاء مجمعون على ذم من فعل القبيح حتى بأتى بما يسقط ذمه.

2- أن ترك عقاب الفساق مع الإصرار إغراءا بالمعاصي، وفي هذا محاباة على
 حساب من تكلفوا المشاق والصبر والطاعات.

3- إخلاف الله وعده ورعيده في هذه المسألة إخلاف لجميع وعوده للمؤمنين.

4- إن المتوعد من الناس يحمله على توعده غيظ أو جهل أو عجلة أو سوء تقدير، فيرجع عما توعد به بعد أن يتبين له الحق، ويخلف وعيده. ووعد الله ووعيده عدل وحكمة. ولا يجوز من الحكيم ترك العدل والحكمة إذا كانا مستحقين.

ومن أدلة السمع قوله تعالى:

- ﴿وَمِن يَعْضُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ فَإِنْ لَهُ نَارَ جَهْنُمْ خَالَدِينَ فَيْهَا أَبِدًا﴾(الجن. 23).

- ﴿إِنْ الْأَبْرَارِ لَفِي نَعِيمٍ. وإِنْ الْفَجَارِ لَفِي جَحِيمٍ. يَصَلُونَهَا يَوْمُ الدِينَ. وما هم عنها يَعَانِينَ﴾(الإنفطار، 13 - 16).

﴿تلك حدود الله، ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحثها الأنهار،
 خالدين فيها ، ، ، وله عذاب مهين﴾(النساء، 13 – 14).

وصاحب الصغيرة خارج من هذا الحكم بدليل قوله تعالى:

- ﴿إِنْ تَجِتنبُوا كِبَائْرُ مَا تَنْهُونَ عَنْهُ يَكُفُرُ عَنْكُمْ سِيثَاتِكُمْ ﴾ (النساء، 31)

وكذلك التائب، بدليل قوله تعالى:

- ﴿ إِلَّا مِنْ آمِنَ وَعَمِلَ صِالِحًا ﴾ (سباء 37).

ويقول المؤلف إن الآية التي تخالف هذا الحكم مثل:

- ﴿إِن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾(النساء، 116).
 مجملة ويجب تأويلها لتناسب ما يقول به في مسألة المنزلة بين المنزلتين (225 - 229).

## الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر:

يرى المؤلف أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان على كل إنسان، ويعدهما فرض كفاية، منى قام به البعض سقط الوجوب عن الباقين، ويقسم الأه. بالمعروف إلى نوعين: مفروض، ومندوب، وكذلك النهي عن المنكر، يقسمه إلى نهى عن محظور وهو فرض، ونهى عن مكروه وهو مستحب.

ويقسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضا إلى خاص وهو الواجب على .. ببدهم الحكم، من حيث إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وغيرها، وعام وهو ما يح على جميع المسلمين عند كمال الشروط.

يستدن المؤلف على ذلك بالآيات:

- ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخبر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾ :
   عمران ؛ 104).
- (لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم، ذلك ما عصوا وكانوا بعشدون. كانوا لا بشناهون عن منكر فعلوه، لبئس ما كادوا يقعلون (المائدة، 78).
  - ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ١٩ عمران، 110)
  - ﴿ليسوا سواء من أهل الكتاب، أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وم، يسجدون. يؤمنون بالله واليوم الآخر، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر ١٥ عمران، 113 114).

﴿وأمر بالمعروف، وانه عن المنكر، واصبر على ما أصابك﴾(لقمان، 17).

ويضع المؤلف للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروطًا، هي:

1- أن يعلم المرء أن السأمور به فرض أو مستحب، وأن المنهي عنه كبيرة يجب النهي عنها، أو مكروه يستحب النهي عنه. «الأنه متى لم يكن عالما بذلك لا يأمن أن يكون آمرا يقييح وتاهيا عن حسن».

2- أن يغلب في ظن القائم به أن لأمرء ونهيه تأثيرا، وإلا قلا يجب عليه شيء.
 لأن الأمر والنهي إنما وجبا أو استحبا للفائدة المرجوة منهما، وليسا غاية في ذاتهما.

3- أن لا يؤدي الأمر والنهي إلى مثل ما يخشى وأعظم منه.

4- أن يأمن على حاله، ويضمن السلامة، وإلا حق له نوع من التقية قد تصل إلى
 حد التطق بكلمة الكفر.

5- أن يعلم الفاعل أو يغلب على ظنه أن عمله ضروري وإلا ضاع المعروف،
 ووقع المنكر. لأنه متى لم يعلم ذلك لم يكن للأمر والنهي معتى.

أما طرق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فتتدرج من الوعظ اللطيف، إلى القول اللين، إلى التخويف بوعد الله ووعيده، فإذا تمت الفائدة وجب عدم تجاوز ذلك إلى غيره، ثم ينتهي في آخر المطاف بالقتال بعد استنفاد جميع السبل. لكن المؤلف يربط الفتال بالإمكان.

أما الدليل من العقل، في نظر المؤلف، على كونه فرض كفاية فيأتي من أن الفرض ما إذا زال بواحد سقط عن الآخرين.

ومن السمع يستدل المؤلف بالآية:

﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر﴾(آل عمران، 104). افقال منكم، ومن هنا للتبعيض، وذلك يقتضي وجوبه على بعض غير معين إذا قام به سقط عن الباقين، وإن أخل به الكل كانوا بالإخلال به مأخوذين وقي 238 ~ 240).

#### النزعة المادية عند المطرفية:

لعل خير ما تختتم به هذا العرض السوسع للأراء الكلامية عند المطرقية أن تجمع شتات علم الطبعة، أو ما بتعلق بهذا الموضوع، وعرضه في مكان وأحد لتمكين القاري، من الإطلاع على ذاك أن هذه المواضيع تأتى في أماكنها في ثبانا علم الكلام بحيث يصعب الإطلاع عليها مجتمعة في اتساقها وتناغمها. وتزداد أهمية جمع هذه الآراء ودراستها إذا علمنا أنها أفكار يبدو عليها أنها متميزة وغير مسبوقة في علم الكلام المعتزلي بخاصة، وفي الفكر الإسلامي بعامة.

وأولى الفكر التي لصقت بالمطرفية هي أنها الطبيعية، وأنها تتبع المذهب الطبيعي. وهم لا ينكرون القول إن للأشياء طبائع. قال المؤلف بهذا الصدد اونحن لا ننكر الطبع. وإنما أنكرنا أن يكون من غير طابع (ق 108). وبذلك جعلت المطرفية من الطبيعة فكرة أساسية في الفكر الإسلامي، وأدخلتها في علم الكلام من باب الجبر والإختيار، إذ رأت أن الله خلق للأجسام أو المواد طبائع، أو فطر، وجبرها، أو فطرها، على أن تفعل وفق تلك الطبائع والفطر، وإدخال الطبيعة عنصرا في علم الكلام تجديد مهم يوفق ما بين العلم والدين، ويفتح آفاقا واسعة للتجربة العلمية للإنسان ولو أتيح لهذه النزعة العلمية المادية أن تتواصل وتنمو وتزدهر لما انغلق هذا الباب في الفكر العربي الإسلامي، ولما أصبح العرب والمسلمون يتعلمون العلوم الحديثة من غيرهم، بل وأحيانا يجدون أنفسهم في موقع الرافض لهذه العلوم، والمتناقض معها، والنظ. إليها باعتبارها علوما غريبة المستوردة (ق

وإذا كانت قد سبقت الإشارة إلى أننا لا نستطيع توكيد ما قاله اشتروتمان وأرندونك وتريتون من أن المطرفية قد تأثرت بالفلسفة اليونانية أو بالإسماعيلية، فإن ما يصعب القطع فيه ما قاله مادلونج من إنكار أي تأثير للفلسفة اليونانية، وإن كانت دراسة هذا المخطوطة الفريدة ترجح أن المطرفية قد أخذت هذه الأفكار عن الهادي، مضيفة إليه ما قاله الحسين بن القاسم العياني، كما سبق أن أوضحنا عند الحديث عن الفحا الإنساني. وإذا كان من المسلم به أن بعض تراث الفكر اليوناني قد عرف شفويا سبعض المتكلمين دون أن يترجم، وبخاصة على أيدي المترجمين في المناطق التي كانت بل فتحها مسرحا للفكر اليوناني في ما عرف بدولة «الروم»، أو الدولة البيزنطية، فإن من المشكوك فيه أن يكون هذا التراث الشفوي قد عرف مباشرة في اليمن في تلك الفترة المتأخرة التي نشأت فيها المعلوفية وازدهرت. ولعل هذا التراث قد انتقل، عا، نحو غير مباشر أيضا، إلى كتب الأئمة المتقدمين من أمثال القاسم بن إبراهيم الرسي، والهادي يحيى بن الحسين. وجاءت المطرفية لتأخذ تلك الأفكار الأولية المبعثرة وتجمع شتانها، وتزاوج بينها وبين قول مدرسة بغداد المعتزلية وأبي قاسم البلخي إلى قعل الإنسان لا يعدوه ولا بوجد في غبره، فقالت إن هذا الإنسان بكتفي بإحداث الحركة في بدنه لتفعل الآلات وفقا لطبائعها. وهو مسئول بالفطع عما فعله وقعد، الحركة في بدنه لتفعل الآلات وفقا لطبائعها. وهو مسئول بالفطع عما فعله وقعد،

ونواه. لكن حقيقة الفعل تعتمد على طبيعة الآلة. وبنت على ذلك وطورته، لتصوغ منه مذهبا متماسكا يذهب به إلى نهاياته المنطقية، مستوحية المناخ العقلاني في أقوال النظام والمجاحظ، وميلهما نحو التعامل مع الطبيعة والثقة بالتجربة الإنسانية، وبالأمثلة المأخوذه من الحياة. والمعلموقية تلخص هذا المبدأ بالقول قما طريقه المشاهدة (أي التجربة العملية) لا يحتاج إلى دليل آخر الإثباته، وقد مضت بعيدا بقول المدرسة البغدادية إن الأعراض تفنى في حين تبقى الأجسام إلى حد القول إن الأجسام (المادة) لا تفنى ولا تخلق من العدم، وإن الله خلق من العدم أصولا نشأ العالم منها وفقا لفطرة الله التي قطرها عليها.

# أصول العالم:

تعود فكرة القول إن للعالم أصولا، في فكر المطرفية، إلى الإمام الهادي الذي لعله اتصل على نحو غير مباشر بشيء مما عرف شفويا (وربما ترجم ولم يشع ويعرف فيما بعد) من الفلسفة المادية اليونانية ما قبل سقراط، وكيفه بما ينسجم والآيات القرانية، فجعل للعالم أصولا مادية خلق الله العالم منها، هي الماء، والطين، والنار، ثم جعل أصل الطين من الماء، وأصل الإنسان من الطين، وأصل الشياطين من نار، ويتحدث الهادي تارة عن الهواء، وتارة عن الربح وكأنه أصل من الأصول، مع قوله إن الأصول ثلاثة. وهكذا تبدو المسألة في ذهن الهادي غير واضحة كل الوضوح، ما إذا كانت الأصول ثلاثة أم أربعة. لكن فكرة وجود أصول مادية للعالم ثابته عنده (كتاب المسترشد، 4/2)، على محمد زيد، معتزلة اليمن: دولة الهادي وفكره، 177).

ويقول الحسين بن الفاسم العباني في (كتاب الفرق بين الأفعال، والرد على الكفرة الجهال) «وهو (الله) يقدر مع ذلك أن يخلق جميع الأشياء بخلقه للهواء، والنار، والماء». وهكذا، فإن الأصول التي تردد الهادي بين جعلها ثلاثة أم أربعة قد أصبحت هنا ثلاثة بإخراج الطين، أو التراب، منها، من حيث أصله من الماء كما قال الهادي نفسه. لكن الجديد هنا قول الحسين بن القاسم «ولكنه أراد أن يدل ذوي الألباب على حكمته، بإصلاح الأسباب بالأسباب. لأنه لا يفعل المعنى بالمعنى إلا عالم بما صنع».

و لأن فكرة الأصول الثلاثة أو الأربعة غير واضحة في فكر الهادي، حلت محلها فكرة إصلاح الأسباب بالأسباب، والتي لعلها تطورت عند المطرفية إلى القول بالطبائع الخاصة للأجسام بحبث تكون قابلة للإحالة والإستحالة، والتأثير والتأثر، وفقا لبنيتها وتركيبها، أي وفقا لها.ه العلبائع (ق 82).

فالمؤلف يقسم الأشياء (الوجود) إلى أربعة أقسام:

اقسم يرى (بفتح الياء) ويرى (بضمها): وهو الأحياء من الخلق السالمون، وهو ما يمكن أن نسميه مع بعض تحفظ عالم الحيوان بالمفارنة مع الأقسام الثلاثة الأخرى.

2- اقسم يرى (بضم الياء) ولا يرى (بفتحها): وهي الجمادات عندنا، وعند غيره والألوان؛ وهي المادة غير الحية.

3- اقسم لا يرى (بفتح الياء) ولا يرى (بضمها): كالأعراض عندنا وعند غيرناء.

4- قسم ايري (بفتح الياء) ولا بري (بضمها): وهو الله (ق 51).

ثم يقرر المؤلف ،أن للعالم أصولا هي الماه، والهواه، والرياح، وقيل النارة. وهكذا تخلو الأصول المادية للعالم عند المطرفية من الطين، ولكنه وفقا لما كتب الهادي، أصله من الماه. فوجود أصل الماه يعني أن التراب متضمن فيه. ثم تحافظ النار على عدم الثقة في أنها من الأصول وفقا لتردد الهادي في جعلها من ننث الأصول. وهذا يؤكد أن فكرة الأصول المادية مأخوذة من الهادي، ويضيف المؤلف تخريجا لتردد الهادي في القول إن النار من الأصول، فيقول إن الماء والهواء والرباح أصل ما خلق الله من النار وغيرها. ويحول المؤلف حديث الهادي العابر عن الأصرار المادية للعالم إلى نظرية متكاملة في نشأة الطبيعة حيث يقول: «رأينا كثيرا منه (العالم) والمطر من السحاب. ورأينا كثيرا منه يزيد بعد النقصان، كالإنسان وغير الإنسان م جماد وحيوان، فعلمنا أن من الأشياء فرعا ومنها أصلاً (ق 63 - 64). ويستدل على عن الكريم حيث يقول:

- ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾ (الأنبياء، 30)، إذ ذكر أنه خلق كل شيء م.
 الماء، والمؤلف هنا يقترب من قول طاليس إن الماء أصل العالم. كما يستدل المؤند أيضا بالآية:

- ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان، فقال لها وللأرض اثنيا طوعا أو كرها. قالنا أنينا طائعين (فصلت، 11). وفسر ذلك بالقول «فذكر أن السماوات كن دخانا، وأن خلقهن من ذلك الدخان، والدخان لا يكون إلا من حراقة (ق 64)، ويقصد بالحرام النار، ويضيف أن البعض فسره بأن الله ابتدأ المادة الحبة من الماء. ومما استشهد الآبة:

- ﴿وكان عرشه على الماء﴾ (هود، 7)، ويفسرها قائلا إن البعض قال إن ذلك يعنى أن الله ابتدأ خلق المادة الحية من الماء.

ويستشهد أيضا بالآية:

닌

- ﴿فَإِنَا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابِ﴾ (الحج، 5).

ويخلص من هذا الحجاج إلى القول إن آيات قرءآنية كثيرة تشهد على صحة القول بأن للعالم أصولا مادية خلق منها.

ثم استشهد بكلام ينسب إلى علي بن أبي طالب فيه الكثير من الصنعة والإنشاء، نلخصه في القول إن الله خلق العالم بصورة متدرجة، وجعل بعضه يحدث تأثيرا في خلق البعض الآخر. قال: «فتق الأجزاء، وشق الأرجاء وسكائك الهواء. فأجار (أجرى) فيها ماءا متلاطما تباره ... حمله على متن الربح العاصفة ... ثم أمرها برده. الهواء من تحتها، والماء من فوقها. ثم خلق ربحا عاصفة بعيدة المنشأ، فصفقت الماء، وأثارت موج البحار عصفا شديدا، حتى ارتفع في الهواء، فتكونت منه السموات السبع، وجعل سفلها موجا مكفوفا، وسقفا محفوظا، وسمكا مرفوعا بلا عمد يدعمهاء(تفسه).

ثم نقل عن القاسم بن إبراهيم الرسي في (كتاب الرد على ابن المقفع) قوله اولا بد لهذا الخلق من رؤوس أولية مبتدعة من الله الخلق منها العالم اولا يبقى لهذه الرؤوس (الأصول) أن يكون بعضها من بعض، بل تكون متضادة تضاد النار والأرض (نفسه). ونقل من (كتاب الدليل الكبير) للقاسم نفسه قوله اوكن مركب انتقص من الأشياء فعاد إلى شيء بعد تنقصه بالفرقة والبلى، فمنه خلق وركب غير شك ولا امتراء، كالثلج والجليد والبرد الشديد، الذي يعود كل واحد منها إذا انتقص وفرق، إلى ما منه ركب من المياه وخلق. وتركب الأشجار والحبوب والأغذية التي تعود عند بلاها النقل عن القاسم في قوله في الكتاب نفسه: لأن كل شجرة قائمة حية، وكل حيوان، النقل عن القاسم في قوله في الكتاب نفسه: لأن كل شجرة قائمة حية، وكل حيوان، فهي من الماء، بدليل ان الشجرة إذا افتقدت الماء يبست ومانت. وهكذا جميع النباتات أصلها من الماء. وأن كل مدرك محسوس خليط من أصلين وأكثر اختلطت وامتزجت، ثم تعود بعد تحللها إلى أصولها المفردة (نفسه).

ويستشهد المؤلف بالهادي في قوله بوجود اصول مادية أولية خلق الله العالم منها، كما سبق أن عرضنا. وأن لكل أصل من هذه الأصول طبائع مختلفة متضادة غير مؤتلفة. ونقل عن علي بن أبي طالب القول إن الله خلق في البداية الماء والهواء والرياح، فعصفت الرياح بالماء، فأثار زبدا أحرق النار على سطح الماء لتوجد الأرض من حراة: ذلك الزبد، والسموات من دخانها. وهذا الإقتباس غير الذي أوردناه سالفا (نفسه).

ويؤكد المؤلف أنه بناءا على هذه الأدلة قررت المطرفية وجود أصول مادية أولية للعالم، وهذه الأصول أضداد متعادية لينفي إمكان تكون بعضها من بعض. وينفي أد تكون أصول العالم جواهر منثورة ألف الله بينها حتى صارت أجساما. وهو بهذا ينفي النظرية الذرية التي أخذت بها المعتزلة حيث الجوهر عندهم جزء لا يتجزأ، وهو أصغر جزء يمكن أن يصل إليه انقسام العالم. وهذا الجزء الذي لايتجزأ ليس بطويل، ولا عريض، ولا عميق. وتعريفه أنه ما يجب التحير عند وجوده، أي أنه جوهر وليــــ جسما. فإذا انضم إلى هذا الجزء الذي لا يتجزأ امثله من جهة الطول سمى خدا، ووصف بأنه طويل لا غير، لحصول الطول فيه وهو التأليف بين الجزئين. فإذا انض. إليهما مثلهما على هيئتهما في التأليف من جهة العرض سمى مجموع هذه الأربعة سطحا وصفيحة، ووصف بأنه طويل عريض لا غير، لحصول العرض وهو تأليف هذبي الجزئين الأولين. فإذا انضم إلى هذه الأربعة مثلها من فوقها، وهي جهة العمق، متألفة على هبنتها سمى (هذا) جسما طويلا عريضا عميقا، وهو أصغر الأجسام، وهك. ا فأصغر جسم عندهم ثمانية أجزاء لا تتجزأ، أي ثمانية جواهر متآلفة (ق 65). و.... المؤلف عمن يسميهم فأصحاب الجواهر، أنهم قالوا فأقل خط من جزئين، وأقل سطه من خطين، وأقل جسم من سطحين (نفسه). وينتهي المؤلف إلى دحض هذه النظ الذرية ليحل محلها أصولا مادية للعالم (63 - 68).

ويقول المؤلف اإن الله خلق العالم يحيل ويستحيل، ويعني يذلك أن الأحسد تغير بعضها بعضا وتنغير، تؤثر وتتأثر، تؤثر وتنفع إذا استعملها الإنسان على ند. صحيح، وتضر إذا استعملها على نحو غير صحيح، ويضرب على ذلك مثلا بالناب فطبيعتها أنها تحرق، وطبيعة الماء أنه يروي، وطبيعة الطعام أنه يشبع، وطبيعة الأغطاء أنها تدفي وتستر، وطبيعة الدواء أنه يشفي، وطبيعة السم أنه يقتل وبفني.

أما الغرض الذي له خلق الله العالم، في نظر المؤلف، فهو انتفاع الإنساد. به لكن الأشياء نافعة على معنى وضارة على معنى، على حسب التناول، وهي محدا، ومستحيلة . . . فإذا نفعت أو ضرت قلنا جرت بفطرتها وتركيبها موضح المؤلف أطبيعة الأشياء أو قطرتها لبست إختراعا مطرفيا، بل هي استنتاج من القرءان مسدد بقوله تعالى:

- ﴿ فَاطِرِ السَّمُواتِ وَالْأَرْضِ ﴾ (يوسف، 101).
- ﴿إِنْ أَجِرِي إِلَّا عَلَى الذِّي نَظَرَنِي﴾ (هود، 51).
  - ﴿قُلُ الذِّي قُطْرِكُم أُولُ مُرةً﴾ (الإسراء، 51).
- ﴿وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض﴾ (الأنعام، 79). وترد هذه الآبة على لسان إبراهيم مما يجعل المؤلف بقول إن القول بالفطرة ملة إبراهيم وليس أمرا جديدا جاءت به المطرفية.

ويعرف التركيب في اللغة فيقول إنه الوضع الشيء في الشيء في الثلثياء في الأشياء، إذا، هو الدماجها بعضها في بعض. الأفطرة والتركيب كلمتان ترجعان إلى معنى واحداق 69). لكن المؤلف بأتي بما يميز بين التركيب والفطرة حيث بقول إن التركيب الفرع من الأصل، والفطرة خلق الأصل وإخراج الفرع منه. ثم يعود فيقول الأبان قيل الفطرة هي خلق الأجسام كلها، والتركيب هو إجراء الله لها وجبرها على جميع أحوالها، من أحوالها وطبائعها . . . فهو أولى وأقرب إلى ما نروم إثباته الفسه).

ويستشهد على ذلك بقول الهادي في (كتاب البائغ المدرك) اوهذه أمور أوجبتها الفطرة، ويضيف الوفسرها السيد أبو طالب (الهاروني) . . . فقال ومعنى الفطرة هو ابتداع الأشياء الأولية التي نراها أصولا للبرية . قال (النبي ص . ) كل مولود يوند على الفطرة، وهو الأصل الذي ركبه الله عليه اله وهكذا يستشهد المؤلف بإمام من أئسة الزيدية في طبرستان ليحتج على من يدحضون آراء المطرفية استنادا إلى أقوال أولئك الأئمة.

ثم يأتي إلى تناول الإحالة والإستحالة؛ من حيث هي مسألة لاقت كثيرا من الإنكار، فيدلل على أنها عبارة مأخوذة من كلام الأثمة. يقول الوأما لفظ أحال واستحال فذلك موجود في كلام الأثمة عليهم السلام، قال أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب): أحال الأشياء لأوقاتها، ولاءم بين مختلفاتها، وقال انهادي إن الماء استحال بحيث لا يصلح للطهور، وبعد أن يؤكد المؤلف على أن عبارة الإحالة والإستحالة ليست جديدة ولا بدعة كما يزعم خصوم المطرفية، يقول المومعنى قولنا استحال الجسم، أي تغير وخرج من حال إلى حال، والتغير في اللغة هو التبديل والإستحالة؟(ق 70)، ويوضح أنه إنما استفاص في شرح هذا، وتبيين أصوله، لأن خصوم المطرفية ابنكرون ذلك علينا أشد الإنكار، وبعدون من حكم الإسلام القائل في كلامه هذه الألفاظ، ويشنعون عليه عند العوام، ويخرجونه من حكم الإسلام القائل.

ويكرس المؤلف قصلا للدلالة على أن الأجسام تنفع وتضر، وتحيل وتستحيل، بحسب طبائعها وصفاتها الخاصة بها، حيث يقول إن أدلة العقل والسمع قد دلت على أن الله خلق الأجسام تؤثر بعضها في بعض، وعلم الإنسان كيف يستفيد منها. فمن استخدمها على وفق طبائعها انتفع بها، ومن لم يستخدمها وفق طبائعها لم ينتفع بها، بل أحدث ضررا بوضعه الأشياء في غير مواضعها. ولكي ينفي عن المطرفية ما انهمت به من أنها تأخذ في ذلك بمذهب الطبيعيين، أو من بسميهم اأهل الطبائع، يورد آيات قراد ما يذهب إليه، مثل قوله تعالى:

- ﴿أنزل من السماء ماء، فسالت أودية بقدرها، فاحتمل السيل زبدا رابيا، ومما يوقدون عليه في النار إبتغاء حلية أو متاع زبد مثله. كذلك يضرب الله الحق والباطل. فأما الزبد فيذهب جفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾(الرعد، 17).
  - ﴿والفلك تجري في البحر بما ينفع الناس﴾(البفرة، 164).
- ﴿والله جعل لكم من بيوتكم سكنا، وجعل لكم من جلود الأنعام بيونا نستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم، ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين. والله جعل لكم مما خلق ظلالا، وجعل لكم من الجبال أكنانا، وجعل لكم سرابيل تقيكم بأسكم﴾(النحل، 80 − 81).
- ﴿ولكم فيها منافع كثيرة، ومنها تأكلون. وعليها وعلى الفلك تحملون﴾ (المؤمنون، 21).
- ﴿والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون. ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون. وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس﴾(النحل، 5 7).
- ﴿هو الذي أنزل من السماء ماء، لكم منه شراب، ومنه شجر فيه تسيمون. ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب، ومن كل الثمرات﴾(النحل، 10 − 11).
- ◄ وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم، وأنهارا وسبلا لعلكم تهندون﴾(النحل.

والفارق الأساس بين المطرفية ومخالفيها في مسألة الطبائع أن المخالفين يقولون إلى من يقول إن الأجسام تنفع وتضر ينسب إليها النفع والضر، بما يعني أنها فاعلف وبالتالي تصح نسبة الفعل إليها، ونسبة الفعل إليها يعني أنها تشارك الله في فعله. وقد المطرفية بأن نسبة الفعل إليها على هذا النحو لا يتم إلا متى حدث الفعل على وحم

الإختيار، وتحل المطرفية الإشكال بجعل الأجسام فاعلة عن غير اختيار منها، أي أنها مجبورة، أو مفطورة، من حيث أن الله خلقها وخلق لكل منها طبائعها، وجعل من طبيعتها أن تحيل وتستحيل، تؤثر وتتأثر، تغير وتتغير، وتنفع ونضر، وهي بذلك مجبورة مفطورة على أن تفعل وفق طبائعها غير مختارة، ولا تتردد المطرفية عن جعل الله فاعلا على الحقيقة لأفعال الأجسام المجبورة من حيث هو جابرها، فالأجسام غير المختارة في فعلها فاعلة بطبائعها، لكن جابرها هو الفاعل الأفعالها، فالفلك التي المختارة أنها تجري في البحر بما ينفع الناس، كما يقول المؤلف على سبيل المثال، إما أن تنفع على الحقيقة وهذا ما تذهب إليه المطرفية، وإما أن لا يكون هناك منفعة ولا نافع، وهذا مخالف لما نصت عليه الآية، وإن كان لا نافع إلا الله فالفلك جرت به وبالتالي فقد مكث في الأرض، وهذا يفترض تحيزه في المكان، وذلك باطل بإجماع المطرفية ومخالفيها.

ثم يخوض المؤلف في جدل آخر فيقول: إما أن الفلك تنفع حقيقة أو مجازا. والنفع المجازي ليس بنفع، ويكون وجود السفن بلا معنى وبالتالي فهو عبث. وإذا كان النفع حقيقيا فهي إما فاعلة أو غير فاعلة. ومحال أن تكون فاعلة الأن الفعل لا يصح إلا من حي قادر. وإن قالوا نفعت حقيقة وهي غير فاعلة، فذلك ما نذهب إليه من أنها مجبورة الق 72).

وإذا افترض أن الله أحدث فيها نفعا، وهو عرض، فإذا لم ينفع هذا العرض فلا بعنى لوجوده، وإن نفع صار فاعلا، وهذا هو وجه اعتراض خصوم المطرفية حيث يرفضون القول إن الأجسام تحيل وتنفع لأن ذلك يجعلها فاعلة، وبالتالي من المحال أن يكون العرض نافعا، ويمضي المؤلف في الإستشهاد بأقوال القاسم بن إبراهيم وابنه محمد بن القاسم وحقيده الهادي يحيى بن الحسين، ويفسرها بطرق تناسب ما يذهب إليه من أن الأجسام تضر وتنفع، كما يستعين ببعض الأحاديث النبوية ويفسرها بالطريقة نفسها.

ويفسر النفع والضر في مثال السفينة السابق بأنه صادر عن طبائعها وطبائع المواد المكونة لها وتركيبها فيقول إن الله «خلق الماء خلقة تحمل السفن، وخلق الخشب خلقة تمكن العباد من أن يتخذوا منها فلكا، وخلق الربح خلقة تحمل (تدفع) السفن في الماه، فيقبل وبدبر، ويذهب بها ويجي، (ق 76).

ويمضي في توضيح التغيرات التي تطرأ على الأجسام، فيجعلها على أنواع: المنها ما يكون تغيرها بالنقاض بنبته وتركيبه، وخروجه من جنسه وطبعه، فينمو الكائن الحي من نطفة إلى علقة ... إلخ. ومنها ما يتغير بالزيادة والنمو، فبخرج في جميع أحواله إلى حالات متجانسة أو قريبة من التجانس، ويختلف نموها سرعة وبطئا "على ما ذلك موجود في مواضعه من كتب العلماء (وهذا يعني إما أن للمطرفية كتبا خاصة بمعالجة مسائل التغيرات والتحولات التي تحدث بالأجسام وتحدثها، وإما أن بينهم كتبا متداولة تتناول هذا المعنى).

ومن الأجسام، كما يقول المؤلف، ما يستحيل من دون زيادة ولا نقصان «كالأجسام الراتبة» (لعل المقصود بها الأجسام غير الحية). ويضيف أن أنواع الإحالة والإستحالة، وتغير الأجسام من أحوالها إلى أحوال أخرى، كثيرة ومتباينة الا يعلم تفاصيل ذلك إلا الله»، لكنها كلها بتدبيره، وبما جعل من تأثير الأجسام بعضها في بعض (ق 68 - 76).

والأجسام مختلفة في صفاتها وطبائعها. وهنا يختلف المؤلف في هذه المسألة مع المعتزلة الآخذة بالنظرية الذرية التي تقول إن جميع الأجسام مكونة من جواهر أو أجراء لا تتجزأ، وليس من أصول مادية، وهذه الجواهر متماثلة، وإنما تختلف الأجسام باختلافها في المعاني، وليس كما تقول المطرفية أن اختلاف الأجسام وليد اختلافها في نركيب الأصول فيها، وباختلاف طبائعها. لذلك يدحض المؤلف القول إن الأجسم تختلف باختلافها في المعاني، فيقول: لو أن الأجسام مختلفة في المعاني متماثلة ما حيث أنها مستوبة في الحقيقة الرجب أن تكون الأعراض غير مختلفة، لأن حقيقته واحدة، ولوجب أن لا يكون بين الأشياء اختلاف من حيث استوت في الحقيقة الأوراض؟ وإحدة، ولوجب أن لا يكون بين الأشياء اختلاف من حيث استوت في الحقيقة الأوراض؟ فإن اختلفت الأجسام لاختلاف الأعراض، فلأي معنى اختلفت الأعراض؟ فإن اختلاف المحال. ولا ينفي سوى أنها اختلفت لاختلاف طبائعها التي جعلها عليها صانعها.

أما إذا فرقوا بين الأجسام باختلاف الأعراض، فكيف فرقوا بين الأعراض؟ وم. المحال التفريق بين الأعراض بأنفسها يحما الأجسام أحق بالتقريق بأنفسها.

ويخلص المؤلف من هذا الحجاج إلى أن الأجسام اتختلف بأنفسها، وصفاته ا إختلافها، أي أنها تختلف من حيث ظبائعها (ق 105 - 107).

وهكذا يمكن إيجاز الموقف الطبيعي، للمطرفية، كما يعرضه المؤلف، بأنه موقه، إسلامي من حيث أنه بجعل الخلقة الأصلية تقتصر على أربعة أصول خلقها الله مباشرة،

وخلق لها طبائعها، وجبرها على أن نتصرف وفقا لهده الطبائع. ففعلت وفقا لهده الطبائع، وأحالت واستحالت، وتركبت ونمت، إلى أن وجدت على النحو المتنوع الذي نراه. فكل فعل تفعله الآن أو غدا، من نفع وضر، ومن دواء ومرض على سبيل المثال، إنما تفعله وفقا لطبائعها من دون قصد وإرادة. والمطرفية تجعلها مجبورة مقطورة في فعلها لكي تفرق بين فعلها والفعل الإنساني الصادر عن قصد ونبة واختيار. وتنسب ما تقعله هذه الأجسام إلى الله على نحو غير مباشر من أنه قاطرها وطابعها وجابرها على أن تفعل وفق طبائعها. فهي ليست سوى أجسام قطرت وطبعت على التصرف والتحول وفق طبائع كل منها، والله سبحانه وتعالى هو «الخالق للمحيل والمستحيل وما يحدث من الأعراض الضرورية ... ولأن المحيل فعل المستحيل ... جبرا لا اختيارا، فما حصل منه من تأثير (من إحالة واستحالة) فهو قعل الله سبحانه، لا فاعل له غيره، ولا موجد له سواه (ق 88).

وينقل القاضي جعفر عنهم، مما لا نجده مباشرة عند المؤلف، أنهم يضربون مثلا بالنجار الإذا ركب (الباب أو النافذة مثلا) ينفتح لنفسه، وينغلق لنفسه، ولا يتف على إدادة نجاره، ولا على قصده واختياره في علاقة الأجسام بصانعها، من حيث أنهم ينسبون إلى الله فعل الأجسام، ولكن ليس على سبيل القصد والعمد (جعفر، الدلائل، 121).

لكن الملاحظ أننا لا نجد مسألة القصد والإعتماد إلا في كتب جعفر في حين لا نجدها في المخطوطة التي نستعرضها هنا. ولكنه موقف نستطبع استنتاجه مما عرضه المؤلف دون ثناقض.

ومما أنكره خصوم المطرقية عليها القول إن الأمطار أبخرة البحار والأنهار تصعدها الرياح فتنزل مطرا، وأن البرد إنها يحصل بسبب هبوب رياح باردة تعترض الماء فتجهده في الهواه، ثم تحمله الرياح فينزل بردا (جعفر، رسالة في الرد على المطرفية، 71). وكلك قولها إن صدى الأصوات التي يحدث في الجبال والكهوف فعل لهذه الجبال والكهوف. وهذه مسائل وردت على سبيل المآخذ على المطرفية، ولعل المخطوطة التي بين أيدينا لم تفصلها من حيث هي أمثلة على تصرف الأجسام وفق طبائعها، وربما يشير القاضي جعفر في عرضه لهذه المسائل إلى كتب أخرى من كتبهم، أو إلى أمثلة وردت في سياق الحجاج بينه وبينهم،

وأهم مسألة دار الجدل حولها بين المطرفية وخصومها القول إن الأمراض ليست ابتلاءا مباشرا من الله لعباده، لأنه لو قصدهم بالألم والمرض ابتداءا يكون قد فعل ما لا يحسن منه، ويكونون بالتطبب والإستشفاء يفعلون ما يخالف الإرادة الإلهية. لذلك قالوا إن الأمراض ناتجة عن تصرف المواد والأجسام الموجودة في الوسط المحيط أوالبيئة وفقا لطبائعها على نحو يضر بالإنسان والحيوان. وليس الإستشفاء والتطبب إلا محاولة للإستعانة بمواد وأجسام لها طبائع تستطيع إزالة المرض والألم. ومن الأقوال التي أخذت عليهم قولهم إن اختلاف المولود بين ذكر وأنثى سببه الختلاف النطف والأرحام، فيكون بعض المواليد ذكورا لغلبة نطفة أبيه . . . أو لوقوع النطفة في قالب الذكور. وكذلك يكون بعضهم أنثى بعكس هذه العلل (جعفر، نفسه، 70). [ العلم الحديث يثبت أن اختلاف الجنين بين ذكر وأنثى عائد إلى نطفة الأب].

ومما أخذ عليهم القول إن الطفل إذا ولد وهو زائد أو ناقص أو مشوه، فإن ذلك بفعل مؤثرات وأمراض أدت إلى تلك الزيادة أو النقصان أو التشوه، وبسبب الختلاف المواد، واعتراض العوارض (نفسه). وكذلك القول في الأوبئة والأمراض المنتشرة والمعدية كالجدري، والجرب، والحمى، والرمد، والقروح، والسدم (الحميات) وغيرها، فإن لها أسبابها في الطبيعة، وكذلك أوجاع الرأس والبطن وغيرها من الأوجاع الحادثة في الجسم، تحدث نتيجة لتغيرات تحدث على الجسم لأسباب خارجة عنه أو من داخله، أو لإختلاف "الطبائع والمواد التي تحيل الأجسام) فتجعلها ضارة بجسم الإنسان (نفسه).

ومن أقوالهم إن اختلاف الناس في الألوان والأطوال والصور أو الأشكال، فإنما هو بسبب الختلاف المواد والطبائع والأهوية والبلدان (نفسه). ومن ذلك قولهم إن الأشجار والنباتات والمزروعات تختلف يحيث يكون بعضها عنبا وبعضها تبنا وغير ذلك من الإختلافات بأسباب عائدة إلى اطبائع الأشجاره التي تخرج كل واحدة منها ثمرة تختلف عن الأخرى (نفسه). كما أن المزروعات تختلف زيادة ونقصا في الثمرات بحسب اختلاف التربة وخصوبتها، واختلاف المواسم والأمطار والري، وباختلاف الزمان والمكان (نفسه). أما ما يصيب هذه المزروعات من آفات تؤدي إلى هلاكها الزمان والمكان (نفسه). أما ما يصيب هذه المزروعات من آفات تؤدي إلى هلاكها فسبها عوارض اعترضت تلك المزروعات، وأجسام مادية أحالتها وأفسدتها (نفسه).

ومن ذلك ما ينقله جعفر عنهم من أنهم يقولون إن اختلاف الناس في الأعمار، وفي الطول والقصر، ناتج عن الختلاف الطبائع والموادة. وإن من مات قبل أن يبلغ مائة وعشرين سنة مات بالعوارض، قبل أن يرد إليه أجله. وهو هنا يشبر إلى قولهم بالأجل المخترم كما شرحنا سابقا. (نفسه، 71).

ومما ينسبه إليهم جعفر، ولكنه غير متأكد تماما أنهم يقولون به، ولذلك ينسبه

إليهم بصيغة التقليل مما يوحي بالشك، قوله الاومن عجيب أمرهم أنهم ربما يشكون في الخلق الكلاب والسباع الضارة مباشرة، ويجعلون خلق الله لها عن غير قصد واعتماد الاعتقادهم أنها حصلت بإحالات الأجسام بعضها لبعض النفسه، 67)، وهو قول، يعطي لنظرية النشوء والإرتقاء في علم الطبيعة المعاصر معنى إسلاميا، وتأصيل ديني متسق مع إعلاء المعتزلة من شأن العقل الإنساني ودوره، ودليل على مدى الجرأة في الذهاب بالإجتهات الفكرية لعلم الكلام في غناه وتنوعه إلى نهايات عقلانية ومنطقية غير متوقعة، وغير مألوفة.

ويمكن القول إن كل ما أورد جعفر من اعتراضات ليس سوى فرع على أصل اعتقادهم أن الله خلق الأصول الأربعة مباشرة وخلق لها طبائع محددة، وجبرها وفطرها على أن تفعل وفق تلك الفطر والطبائع، بحيث تحيل وتستحيل، وتتركب وتتغير وتشمو، على نحو يجعل ما عرضه جعفر في هذا الصدد آت في سياق نظري متكامل، يؤدى عزله عن هذا السياق إلى تشويهه أو علم فهمه،

ويلاحظ أن المطرفية حتى في تعريفها للعقل تربطه بعضو مادي هو القلب، وإن كانت لا تصل تماما إلى القول إن القلب هو العضو المادي للتفكير، وتجعل ما يحدثه القلب من تفكير مسألة مكتسبة يتعلمها الإنسان من وسطه وثقافته المحيطة، بمقدار ما يبذل من جهد في التحصيل، ويستقيها من تجربتة العملية، ولا يرثها بانتسابه. وبذلك يجعلون المعرفة وليدة الشروط الإجتماعية التي وجد الإنسان فيها وعمل، وهو ما سبق عرضه عند الحديث عن العقل في مستهل هذا القصل. ولبست نظرتهم إلى النبوة والإمامة والشرف ونيلها بالعمل، وليس بمجرد النسب، سوى نتيجة طبيعية لهذا القول إن المعرفة والشرف والفضل تكتسب اكتسابا ولا تورث وراثة عمياء، تشجع على الكسل والخمول، وعلى عدم العمل والإبداع، وترك الجهد والمثابرة. وإذا كان القاضي جعفر يشبه نظرية المعرفة عند المطرفية بمثيلتها عند السوفسطائيين (نفسه، 69). فلعله يقصد أن نظرة المطرفية إلى المعرفة المكتسبة تشبه قول السوفسطائيين إذ الإنسان يولد وذهنه صفيحة بيضاء تخط عليها التجربة ما تخط دون أي ميراث سابق. إلا أن السوفسطائيين ينفون وجود حقائق ثابتة تصل إليها المعرفة الإنسانية، وإذا وجدت فمن المستحيل إدراكها، وإن أدركها إنسان استحال عليه نقلها إلى آخر لاختلاف الحواس الناقلة لتلك الحقائق عند الناس. أما المطرفية فترى أن التجربة الإنسانية تصل إلى إدراك الحقائق المادية وغير المادية، وإلى معرفة طبائع الأشياء بهدف الإستفادة من منافعها وتجنب مضارها. وقول المطرفية لذلك قريب الصلة بما عرف عند النظام والجاحظ في

الفكر المعتزلي من ميل إلى التجارب العلمية والعملية، وإعمال العقل والنظر في حقائق الطبيعة، والإستناد في الجدل إلى أدلة عملية مستمدة من الطبيعة، ومن حقائق الحياة. وهي لذلك استمرار مبدع لأكثر تيارات الفكر العربي الإسلامي عقلانية وصلة بالفكر العلمي العملي.

وعلى كل حال فإن قول المطرفية إن للأجسام والمواد خواص وفطر وطبائع تفعل وفقها، فتكون نافعة أو ضارة وفقا لهذه الخواص، قد أصبح اليوم حقيقة لا خلاف حولها بين العقلاء، لكنها كانت في ذلك الوقت المبكر كشفا علميا أصيلا وجريئا، كان يمكن أن يساعد في تطور البحث العلمي في الفكر العربي الإسلامي. لكنها وقد سبقت عصرها وجدت نفسها في مواجهة نزعة الإنفلاق الفكري، والتعصب الأعمى، وعدم الإستعداد لتقبل التفكير المبدع الذي يملك جرأة ارتباد المجهول، والمغامرة الفكرية، والإنفتاح على التجديد، بعبدا عن التقليد الذي يسجن العقل ويقيده، ويصيبه بالشلل، فتصبح نعمة العقل بلا معنى ولا فائدة، وكأن وجودها عبث لاطائل من ورائه.

# أبو سلوم المعتزلي

# الفصل الثاني المخترعة وعلم الكلام

## جعفر بن عبد السلام يدحض فكر المطرفية:

المخترعة هم، كما سبق وأوضحنا، التيار الزيدي الرسمي الذي أسس مدرسته في علم الكلام القاضي جعفر بن عبد السلام، وفرضه سياسيا الإمام عبدالله بن حمزة بعد المجزرة التي اقدم عليها بحق المطرفية. لذلك فإن عرض الأراء الكلامية لجعفر يبين الأساس الكلامي التي قامت عليه هذه الفرقة، من حيث أن آراءها هي التي اتبعتها الزيدية بعد ذلك حتى العصر الحديث. وإذا كان العنوان الفرعي لهذا المبحث هو المعفر يدحض المطرفية) فما ذلك إلا لأن علم الكلام عند جعفر، في أساسه، ليس تأسيسا لمذهب جديد قائم على أراء كلامية متميزة جديدة، بل دحضا لآراء الفرق الأخرى وبخاصة المطرفية، بأسلوب تعليمي مبسط بختلف عما عرضنا أنفا من اجتهادات كلامية مطرفية جديدة، تنميز بالعمق، والجدة، والقدرة على تنويع طرق الجدل والحجاج، على نحو لا يملك القاريء أمامه إلا الإعجاب حتى ولو لم يتفق مع ما يبسط من حجج وآراء. ويمكننا دون عناء بعد استعراض الأراء الكلامية لجعفر، وحتى بعد دراسة ثراث علم الكلام المعتزلي الزيدي في اليمن بعد ذلك، أن نستتج أن أي متكلم لاحق لم يستطع مجاراة المطرفية في غني أساليب الجدل، وعمق الأفكار، وامتلاك ناصية علم الكلام المعتزلي كله، وسعة الإطلاع، والقدرة على توليد أساليب الحجاج، وعدم الإكتفاء بترداد ما قاله المتكلمون السابقون، والجرأة على الإضافة المبتكرة.

فعند استعراض مؤلفات جعفر الكثيرة نجد أنفسنا أمام رسائل قصيرة نسبيا، لا تغوص في خفايا الجدل وبسط الحجج، ولا تبتديء بمقدمات طويلة، بل تقتصر على ما هو ضروري بالنسبة لمتكلم مسلم، من حمد الله والصلاة على نبيه وعلى أل بيته، لتدخل في صلب الموسوع الذي تربد تناوله، ثم تعرض حججا مقسمة إلى عدد محدد من النفاط الموجرة، في لغة بسيطة، واصحة، دون استطراد أو تطويل، ودون تكرار أو

ولوع بالسجع وترتب الحجج، على عادة المعتزلة، بالبدء بالعقل ثم بالسمع من الكتاب والسنة وأقوال الأنمة. وحتى حين يقول جعفر إن "المتقرر من مذاهب الأئمة وكافة علماء المسلمين، فهو يقصد في الغالب الزيدية والمعتزلة. فهو مثلا حين يتحدث عن الخلاف المعروف حول القرءآن، أقديم هو أم محدث، يقول اإن المتقرر من مذاهب الأئمة وكافة علماء المسلمين (أن القرءآن) محدث غير قديم (جعفر، مسائل الخلاف، ق 152). ومن المعروف أن هذه المسألة موضع خلاف لم يحسم، وقد يقول الشيء نفسه بصيغة أخرى حين يقول عن المسألة نفسها وهذا هو المتقرر من مذاهب الأئمة عليهم السلام، والمحصلين من علماء الإسلام (نفسه، ق 156)، وهي صيغة أقل تعميما من الصيغة السابقة وإن كانت تؤدي إلى النتيجة نفسها.

أما في رسالته التي بعنوان التابعة و فيعرض مذهبه في علم الكلام، وهي من المؤلفات القليلة التي عرض فيها مذهبه الكلامي، حيث أن أغلب أعماله مكرسة للرد على الفرق المخالفة وبخاصة المطرفية.

بقسم جعفر هذه الرسالة إلى ثلاثة أبواب:

الباب الأول بعنوان «باب التوحيد»، والباب الثاني بعنوان «باب القول في العدل». والباب الثالث بعنوان «باب في الوعد والوعيد».

وقد بدأ باب التوحيد بالقول إن «أول ما يجب على المكلفين هو النظر المؤدي إلى معرفة الله». والإثبات ذلك عرض حججه في قصول ثلاثة، عرف في الفصل الأول الواجب فقال همو ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم»، وأثبت في الفصل الثاني أن النظر واجب، وفي الفصل الثالث أثبت أن النظر أول الواجبات. وهكذا تدرج من تعريف الواجب إلى القول بأن النظر واجب، ثم للقول إن النظر، وليس المعرفة كما تقول المطرفية، أول الواجبات،

وعرض في باب التوحيد ما أسماه مسائل التوحيد العشر، وهي:

- ١- أن لهذا العالم صانعا صنعه.
  - 2- أن الله قادر .
    - 3 أنه عالم،
    - 4- أنه حي.
  - 5- أنه سميع بصير،
    - 6- أنه قديم.
    - . al ami Y -7

- الا على يمعنى در وبدام
  - 9- لا يرى بالأبصار.
  - 10- أنه واحد لا ثاني له.

بهذا التعداد والتصنيف المبسط انتهى من باب التوحيد بتقسيمه إلى نقاط عشر يسهل حفظها وتعليمها.

- كما يقسم باب العدل إلى عشر مسائل عدها مهمة، وهي:
- أن جميع أفعال الله حكمة وصواب، لا ظلم فيها ولا عبث.
  - 2- جميع أفعال الناس، حسنها وقبيحها، منهم وليس منه.
    - 3- أن الله لا يثيب أحدا إلا بعمله، ولا يعاقبه إلا بذنبه.
      - 4- لا يجوز إطلاق القول إن المعاصى من قضاء الله.
        - 5- أن الله لا يكلف أحدا ما لا يطيفه.
- 6- أن الله إنما بفعل الأمراض والنقائص بالأطفال والمؤمنين وسائر الممتحنين
   للإعتبار، ولا بد من عوض لمن ابتلاه. وهذه مسألة خلافية مع المطرفية.
  - 7- أن الله لا يريد الظلم، ولا يرضى الكفر، ولا يحب الفساد.
- 8- أن القرءان كلام الله. وفي تفاصيل هذه الجملة خلاف مع العطرفية، ولكنه ليس خلافا في الجوهر، وهو أن القرءآن كلام الله أنزله على رسول (ص)، وأنه معجزته.
  - 9- أن القرءآن محدث.
  - 10- أن محمدا (ص) نبي صادق.
- أما في الباب الثالث، وهو باب الوعد والعيد، فقد عد أن أهم مسائله عشر، هي:
  - ا- من وعد بالثواب فهو صائر إليه لا محالة.
  - 2- من توعده بالعقاب فهو صائر إليه لا محالة.
- 3- من توعده بالعقاب من الفساق ومات مصرا على فسقه فهو صائر إلى عقابه لا
   محالة.
- 4- أن أصحاب الكبائر لا يسمون كفارا كما ذهبت إلى ذلك الخوارج، ولا يسمون مؤمنين كما ذهبت إليه المرجئة، بل يسمون فساقا.
  - 5- أن شفاعة النبي (ص) يوم القيامة لا تكون لمن يستحق النار من الفساق.

- ويجب على المكلف الأمر والمعروف والتهي عن المنكر على قدر الطاقة والإمكان.
  - 7- أن الإمام بعد النبي (ص) على بن أبي طالب كرم الله وجهه.
    - 8- أن الإمام يعد على ابنه الحسن.
    - 9- أن الإمام بعد الحسن أخوه الحسين.
- 10- أن الإمامة بعد الحسن والحسين فيمن قام ودعا من أولادهما، وهو جامع لخصال الأثمة، وهذه الخصال هي:
  - أ- العلم.
  - ب- الورع.
  - ج- الفضل.
  - د- الشجاعة.
    - ه السخاء،
  - و- القوة على تدبير الأمر.

نم يعرض كيف أن الأمة لم تجمع على إمامة أبي بكر، وعمر، وعثمان (التابعة، 72 - 96).

وهكذا نلاحظ أن جعفر يبسط علم الكلام على نحو يسهل على طلابه، كما يفعل المبشرون بأفكار سياسية أو دينية، لتنتشر على أوسع قاعدة ممكنة. ووسيلته المغضنة عدم التعمق والإبغال في التصورات الميتافيزيقية، وتقطيع المسألة إلى فكر مرقمة بدين حفظها وتعدادها.

كما تلاحظ أنه أدخل تغييرا على التقسيم المعروف عند المعتزلة للآصول الخمسة فلم يكتب تحت عنوان كل أصل، بل أفرد لكل أصل بابا، وقسم كل باب إلى عشر مسائل. ولا يبدو أن للحرص على أن تكون المسائل في كل باب عشرا أي دافع فلسه، فمشري، بل دافعه النبسيط وتسهيل الفهم والحفظ. وينبغي ملاحظة أن أصلب ممروفين قد حذفا وأدخلا في أبواب أخرى، فأصل المنزلة بين المنزلتين، أدخل في باب الوعد والوعيدا بعد أن باعد الزمان بين هذا الأصل وأسباب ظهوره عند ما ها أول موضوع للجدل تحددت على أساسه المعتزلة كمدرسة كلامية. وكذلك الأه بالنسبة لأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكرا، فقد أدخل في اباب الوعا والوعده أبضا.

ولم يفصل موضوع الإمامة عن الأصول ليعرضها في رسائل منفصلة كما فعل القاسم بن إبراهيم الرسي مثلا، ولا جعلها أصلا مستقلا من الأصول الخمسة كما فعل الهادي يحيى بن الحسين، ولا حتى أدخلها ضمن أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المتكرة كما فعل منكديم، أحد أئمة الزيدية في طيرستان وأحد أبرز متكلميهم، في كتابه العليق شرح الأصول الخمسة، وإنما أدخلها بكل تفاصيلها ضمن باب الوعد والوعيدة.

ولا يوجد لهذا التقسيم للأصول الخمسة أثر فيما وصل من تراث زيدية طبرستان. ولعله من ابتكار جعفر نفسه.

واستنادا إلى مبادئ علم الكلام كما عرضت سابقا: كرس جعفر أغلب وقته وجهده ومؤلفاته لمقارعة الفرق الكلامية وعلى الأخص المطرفية، ومن أهم مؤلفاته التي يرد فيها على المطرفية دون أن يذكرها بالإسم كتاب بعنوان المسائل الخلاف مع الشيعة ابدأه بتحديد تلك المسائل المختلف عليها في عشر مسائل، وأول ما نلاحظه في هذا المؤلف أن لهجته معتدلة لا تحريض فيها ولا تكفير ولا حديث عن ردة، بل فيها عرض لمسائل الخلاف وكأنها مسائل تعرض في ساحة سجال ومناظرة، ولعل هذا ناتج من أنها ألفت بعد موت الإمام أحمد بن سليمان حين كان وضع جعفر صعبا دون وجود إمام يسنده ويقف بجانبه (مسائل الخلاف، 113).

وقد بدأ مؤلفه هذا بتحديد المسائل المختلف عليها بعشر عرضها كما يلي:

1- أن جميع المسلمين متفقون على القول إن الله خلق الناس على ما هم عليه من الإختلاف الظاهر، في الذكورة والأنوثة، والألوان والطول والقصر، وكمال الجسم وتقصه، وغير ذلك من الإختلافات الجسمانية. لكن المسلمين اختلفوا حول علة هذه الإختلافات. فذهب أهل الفطرة (ويقصد بهم المطرفية) إلى أن الله لا يختص أحدا من الناس بشيء من ذلك، ولا يجوز أن يخالف بينهم هذه الإختلافات، لأن ذلك ظلم ينزهون الله عنه، ولكي يكون عادلا تجب عليه المساواة بينهم في الخلق، ولذلك يضيفون هذه الإختلافات إلى الإحالة العالم، وطبائع الأجسام، وينكر جعفر على المطرفية هذا القول. ويرد على ذلك بالقول إن هذه المخلوقات من جملة الحوادث، ولا بد لكل محدث من محدث لولاه لما كان. ولا يمكن أن يكون محدثها سوى الله. وقد رأينا عند عرض رأي المطرفية حول الطبع والإحالة والإستحالة أن جعفر لم يعرض وجهة نظرهم كاملة. وإنما عرضها على نحو يلزمهم بقبول ما بذهب إليه.

وبعد أن دخض جعفر رأي المطرفية بدليل عقلي انتقل إلى الدخص بأدلة نقلية. قمن الكتاب قوله تعالى:

- ﴿لله ما في السماوات والأرض، يخلق ما يشاء، يهب لمن يشاء إناثا، ويهب لمن يشاء الشوري، 49). وبعد هذه الآية أصلا لما قال إن المطرفبة استدلوا به في الآية:
  - ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾(التين، 4). وكذلك في قوله تعالى.
- ﴿الذي خلقك فسواك﴾(الإنفطار، 7). ولكي يحرم خصومه من الإستدلال بأيات فرءآنية يطالبهم بتفسير ما يوردون من أدلة من الكتاب استناد إلى الآيات التي يستدل بها والتي يظهر منها القول بالإختلاف. وسبق أن عرضنا أن هؤلاء الخصوم يعكسون الحجة بالقول إن الآيات التي يستدلون بها محكمة ويطلبون ممن يخالفهم أن يفسر ما يورد من أدلة قرءآنية استنادا إلى الآيات التي يستدلون بها.

ومن الآيات التي استدل المؤلف بها قوله ثعالى:

- ﴿وَرَادَكُم فِي الْحَلِّق بِسَطَّةً ﴾ (الأعراف، 69).
- − ﴿إِنَّ اللَّهُ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ، وزاده بسطة في العلم والجسم﴾(البقرة، 247).
- ﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص في الأموال والأنفس والثمراث﴾(البترة، 155).
  - ﴿هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء﴾(الشورى، 49).
- ﴿الذي خلقكم من تراب، ثم من نطفة، ثم من علقة، ثم يخرجكم طفلا، ثم
   ئتبلغوا أشدكم، ثم لتكونوا شيوخا، ومتكم من يتونى من قبل، ولتبلغوا أجلا
   مسمى﴾(غانى، 67).

ثم يستدل باحاديث منسوبة إلى النبي (ص)، مثل:

- (من ابتلي من هذه البنات بشيء فأحسن إليهن، كن له سترا من النار).
- (من ضم يتيما من أبوين مسلمين إلى طعامه وشرابه، حباء يغنيه الله، وأوحد.
   الله له الجنة إلا أن يفعل ذنبا لا يغفر له. ومن أذهب كريمته عينه كان ثرابه عند.
   الجنة، ومن عال ثلاث بنات يرحمهن ويحسن أديهن دخل الجنة).

ثم يستدل من نهج البلاغة بقول لعلي بن أبي طالب فيه (وخلق الآجال فأطاله. وقصرها، وقدمها وأخرها، ووصل بالسوت أسبابها . . . ، (نهج البلاغة، 134، - سانا الخلاف مع الشيعة، 109 - 111). ومن القاسم بن إبراهيم بسندل بقوله في مقدمة (كناب تثبيت الإمامة) اللحمد لله فاطر السموات والأرض، معسل بعض المفطورات على بعض، بلوى منه للفاضلين بشكره، واختبارا للمغضولين بما أراد في ذلك من أمره، ليزيد الشاكرين في الآخرة بشكرهم من تفضيله، وليذيق المفضولين سخط إن كان منهم في ذلك من تنكيله، إبتداءا في ذلك للقاضلين بفضله، وفعلا فعله بالمفضولين عن عدله . . . ﴿لا يسأل عما يقعل وهم يسألون﴾ (الأبياء، 23، مسائل الخلاف، نقسه).

أما من الهادي فيستدل من (كتاب الرد على ابن الحنفية) في معنى الآية:

- ﴿انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض، وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا﴾ (اسراء، 21) بأنه فسرها بالآية:

- ﴿بِهِبِ لَمِنْ يَشَاءَ إِنَاثًا، وَيَهِبِ لَمِنْ يَشَاءُ الذَّكُورِ﴾(الشَّوري، 49)، وبالآية:

- ﴿لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم، زهرة الحياة الدنيا﴾ (الحجر، 88).

وينتهي من هذا الحجاج إلى استنتاج أن «أهل التحصيل من علماء الإسلام» لا يختلفون فيما بينهم حول هذه المسالة "بل ذلك هو الظاهر من مذاهب الجماعة من أهل ملة الإسلام؛ (مسائل الخلاف مع الشيعة، 108 - 112).

ويرد على القول بأن المخالفة بين المخلوقين في خلقتهم الجسمانية ظلم على المفضول وظلم له، ظلم على المفضول لأنه يبتلى بنقص لم يرتكب إثما يستحق به هذا العقاب، وظلم له لأنه يثاب بالعوض على ما لم يفعل. يقول المؤلف ردا على ذلك بأن الله عدل لا يفعل الظلم ولا الجور، وهذا بالتأكيد لا يحل الإشكال الذي عرضته المطرفية، بل يقترب من قول المجبرة من أن للمالك حق التصرف في ملكه، وكل ما يفعله في ملكه حكمة وصواب، وهو قول لا يوافقهم جمفر فيه.

ويرد المؤلف على استدلال المطرفية دون أن يذكرها باسمها بكلام ابنسونه إلى المرتضى بن الهادي ذكر فيه الوجوب المساواة على الله في سنة أشياء، هي الخلق، والرزق، والموت، والحياة، والتعبد، والمجازاة، ويدحض ذلك بالقول إن الإمام أحمد بن سليمان كان ينكر أن المرتضى قال ذلك. لكن جعفر يحتاط بالقول إنه حتى لو صح أن المرتضى قال ذلك فيجب حمله على ما بواقق ما يذهب إليه (نفسه 113).

ثم يخلص إلى القول إن جميع ما أورده من أدلة عقلية ونقلية يدل دلالة صريحة على أن الله يفاضل بين الناس في صورهم وأجسامهم وأرزاقهم، وأن هذا التفاضل

واقع بحشيئة الله، التي هي بحمى إرادته وقصده واعتماده. وهو هنا يشير بصورة مبطنة إلى أهم مبدأ نرنكز عليه الحطرفيه في حربج هذه الأفعال على أنها فعل الله سيحانه ولكن "من دون قصد واعتماده، مل حلقها من حيث خلق الأسباب التي تؤدي إليها.

2- المسألة الثانية من مسائل الخلاف العشر تختص بالمفاضلة بين الناس في الأرزاق، وهي مسألة سبق أن عرضناها بتفصيل عند الحديث عن المطرفية. وكما سبق أن قلنا، فإن تسميته لهم بالشيعة دون أن يسميهم دليل اعتدال لن نجده في أعمال جعفر الأخرى، كما أنه لا علاقة لذلك بما قرره الإمام عبدالله بن حمزة، فيما بعد، من تكفيرهم واعتبارهم مرتدين.

يبدأ الحجاج في هذه المسألة بالقول إن الذي يقول به الأثمة المن أهل بيت النبوة، ويقصد به أئمة الزيدية، وكذلك اسائر المحصلين من أهل الإسلام، وهو نعير عام غير محدد المعنى، إن الله يفاضل بين عباده في الأرزاق بحيث يوسع على بعضهم بالغنى وبقضي على الآخرين بالفقر. وهذا القول عند جعفر يقترب به من قول من بسميهم المجبرة في القضاء والقدر، وهو يستخدم حججا تشبه حججهم، ليخلص إلى أن على الإنسان القبول بما قضى الله له بلا سخط، فالرضى بذلك رضى عن الله سحانه، والسخط على سخط على الله.

و مفول إن المطرفية ويسميهم اأهل الفطرة والتركيب قالوا إن المفاضلة بين الناس مي الأرزاق طلم وجور لا يجوز من الله. ويستدل على ما يذهب إليه من دخض أرانهم بأدلة من العقل والسمع.

وسن العقل قوله إن هذه الأرزاق المتفاضلة هي من جملة الأفعال المحدثة التي المعدث الله المحدثة التي الله المحدث وهذه الحجة سبق أن الله المحدث سوى الله وهذه الحجة سبق أن المتخدمها بالحرف في المسألة الأولى السائقة.

أما أدلة السمع، فمن القرءآن الكريم قوله تعالى:

﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق، فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت أيمانهم﴾(النحل، 71).

♦نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا، ورفعنا بعضهم فوق بعس.
 درجات﴾ (الزخرف، 32).

﴿قُلَ إِنْ رَبِّي يُبْسُطُ الرَّزْقُ لَمِنْ يَشَاءُ مِنْ عَبَادِهِ وَيَقْدُرُ ﴾ (سباء 36).

لاما بعيد جعفر توظيف الآيات التي سبق أن استدل بها في المسألة السابقة للاء.
 تنص على أن الله هو الذي قدر التفاضل بين التاس.

ومن السنة يستدل بحديث ودسي يروى عن النبي (ص) حاكيا عن جيريل عن الله أنه قال (إن من عبادي الجومس لمعن لا يصلح إيمانه إلا الغنى، ونو أفقرته لأفسده ذلك. وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا الفقر، ولو أغنيته لأفسده ذلك. وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا السقم، ولو أصححته لأفسده ذلك. وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا الصحة، ولو أسقمته لأفسده ذلك. إني أدبر أمر عبادي لعلمي بقلوبهم). يستدل جعفر بهذا الحديث مع أنه يؤدي إلى القول بالأصلح، أي أن الله يختار لعباده ما هو أصلح لهم كما تقول الأشعرية، مع أن جعفر والمعتزلة يدحضون هذا الرأي.

ومما يستدل به حديث يروى عن علي بن أبي طالب أن النبي (ص) قال (لقد بلغ من كوامة المؤمن على الله أن الله يحمي عنه الدنبا كما يحمي المريض أهله. وقد يتعاهد أحباء بالبلا كما يتعاهد الرجل وليه بالنحف إذا كرم عليه. وإن المؤمن لا يخرج من الدنبا أبدا إلا عن رضى، وذلك أنه يرفع له ما أعد الله من نعيم الآخرة ويرفع نه الدنبا أحسن ما كانت عنده. ثم يقال له اختر إن تشاء الآخرة فامض أمامك، وإن تشاء الدنبا فأنت فيها. فيقول: ما أصنع في الدنبا وما جربت منها؟ ولكني أختار أمامي، فإن وعد الله لي خيرا مما أخلف).

ويستدل من أقوال علي بن أبي طالب بما نقل عنه في نهج البلاغة أنه قال (وقدر الأرزاق فكثرها وقللها، وقسمها على الضيق والسعة، فعدل فيها ليبتلي من أراد بميسورها ومعسورها، ويحسن بذلك الشكر والصبر من عنيها وفقيرها)(نهج الملاغة. 134).

وينقل عن القاسم بن إبراهيم قوله في تناب المكنون (ولرسا أدب الله عبده بالمفت وابتلاه بالعسر اختبارا، ليجعل له في عاقبة دلك احباراً، يعلى له به دنرا في الحط من لدنه، وهو في ذلك راض عنه. ولا تقطف شرة لم يبد لك صلاحها. ولا تعلب حاحة لم يأت كل نجاحها، فإنك سنذوق معسول الشرة في إبانها، وتطول بحاحث عند بلوغ أوانها. والمتفرد لخليقته بالتدبير أعلم بالهدة التي تصلح لهم فيها الأمور).

ويستدل من الهادي من إجابته على سؤال ابنه المرتضى عن معنى الآية :

﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق، فما الذين فضلوا برادي رزقهم على
 ما ملكت أيمانهم، فهم فيه سواء . . ﴾(النحل، 71)، يستدل جعفر بقوله ،هذا إخبار
 من الله بالبساط رزفه لعباده، وتفصيل من فصل فيه بالسعة والإنساع، وإن الذين فضلو،

بالرزق غير مستطيعين أن يرزقوا ما ملكت أيمانهم، ولا أن يردوا إلبهم، وأنهم في الرزق سواء، أي أنهم في اجتلاب الرزق إلى أنفسهم سواء، المالك والمملوك. كلهم لا يقدر أن يرزق نفسه إذا كانوا لا ينبئون زرعا، ولا يعلقون في الأرض نوى، ولا ينزلون عشاءا، ولا يخلقون أنعاما. فلما كانوا كذلك في الضعف عما ذكرنا، كان المالك والمملوك في اجتلاب الرزق إلى نفسه من دون الله سواء). ولا يضع جعفر هنا حدا بين ما ينقل عن الهادي وبين ما يضيفه تفسيرا لهذا القول. لكنه بعلق قائلا إن ما اعتقده المخالفون، أي المطرفية، من أن المفاضلة بين الناس في الأرزاق ظلم والله منزه عن الظلم والجور دعوى لا أساس لصحتها. وينتهي بالقول إنه لا يجوز لمسلم أن يعتقد ما اعتقدوه في هذه المسألة (مسائل الخلاف مع الشيعة، 114 - 117).

3- المسألة الثالثة من مسائل الخلاف العشر هي ما يذهب إليه جعفر من أن الله مريد لجميع ما فعله من الأشياء، من الأولاد، والشمار، والأشجار، والزروع، والأمطار، وسائر ما يفعله، وجميع ما عليه أحوال الخلق من غنى وفقر، وصحة وسقم، وشباب وهرم، وحياة وموت، وزيادة ونقص. وأن الله قاصد لفعلها متعمدا. ويجزم جعفر بأن هذا هو المتقرر من مذاهب الأئمة ومذاهب الكافة. ويرد بهذا على المطرفية مطلقا عليهم إسم أهل الفطرة والتركيب الذين يرون كما عرفنا أن الله خلن هذه الأشياء وخلق لها فطر وطبائع، وفطرها وجبرها على أن تفعل وفق تلك الفطر والطبائع، وبالتائي فهي خلق له ولكن بأسباب هي الفطر المفطورة، والطبائع المجبون على أن تفعل كما قضى، أي امن دون قصد واعتماد كما يقولون، وهو ما سبق خوفناه عند عرض علم الكلام المطرفي، وجعفر ينقل ذلك قائلا إنهم يذهبون إلى خوفناه عند عرض علم الكلام المطرفي، وجعفر ينقل ذلك قائلا إنهم يذهبون إلى خوفير ذلك من ضروب الأفعال، من غير قصد منه إلى فعلها ولا اعتماد لها". ويرصوغير وغير ذلك من ضروب الأفعال، من غير قصد منه إلى فعلها ولا اعتماد لها". ويرصوف

وللدحض ما يذهبون إليه بورد جعفر أدلة عقلية وسمعية .

فمن العقل قوله إن الله عالم بما يفعله من هذه الأشياء، ولا يجوز منه ما لا بدبه ولا يشاؤه، ولا يقصده ولا يتعمده. ولا يفعل ما لا يربد وما لا يقصد وما لا يتعمد إن الساهي، الذي يجوز عليه الخطأ والغلط والجهل بمواقع أفعاله. وترد المطرفية بأن الم يعلم أن هذه الأفعال ستقع ولكنه لا يقصدها ولا يتعمدها، وهو رأي معروف في طاء الكلام المعتزلي عموما في الموقف من الفعل الإنساني. فالإنسان وفقا لهذا الرأي عمد القبيح مع أن الله لا يريده ولا يقصده، وإنما يفعله الإنسان باختباره وبالتالي بسند،

العقاب عليه. وأيا كانت وسائل تأويل هذا الرأي، فإنه يعود في أبسط حالاته إلى أنه يجوز وفقا لما يذهب إليه أهل العدل والتوحيد أن يحدث ما لا يويد الله حدوثه ولكنه يعلم أنه سيحدث. وعلى ذلك فإن المطرفية هنا ئذهب يهذا الرأي إلى نهايته المنطقية. فإذا جاز أن يفعل الإنسان ما لايويد الله له أن يفعل، مثل فعل القبيح، فإنه يجوز أن يحدث ما يخلقه الله بخلق سببه، ولكن ليس على سبيل القصد والإعتماد، بل عن طويق جبر الأشياء على أن تتصرف وفق ما قضى لها من خصائص وفطر وطبائع.

أما \_أدلة السمع التي يوردها جعفر فمن الكتاب قوله تعالى:

- ﴿بريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم . . . ﴾ (النساء، 26).
- ﴿والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا
   عظيما﴾(النساء، 27).
  - ﴿يريد الله أن يخفف عنكم، وخلق الإنسان ضعيفا﴾(النساء، 28).
- ﴿وينزل من السماء من جبال قيها من برد، نيصيب به من يشاء، ويصرفه عن
   من يشاء﴾(الثور، 43).
- (الله الذي يرسل الرباح فيثير سحابا، فيبسطه في السماء كيف يشاء، ويجعله كسفا، فترى الودق يخرج من خلاله، فإذا أصاب به من يشاء من عباده إذا هم يستبشرون (الروم، 48).
  - ﴿ ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاه ﴾ (الرعد، 13).

ولما كان االقصد والإعتماد، مصطلحان معتزليان يستحيل أن يجدهما في الفرءان الكريم فقد جعل القصد والإعتماد والإرادة والمشيئة بمعنى واحد. وهكذا استدل بجسيع الآيات التي ترد فيها المشيئة (تصريفات الفعل شاه) والإرادة (تصريفات الفعل أراد) في الجدل حول القصد والإعتماد. موضحا أنه لا يجوز إثبات بعض هذه المصطلحات ونفي بعضها، كأن تثبت الإرادة والمشيئة وينفى القصد والإعتماد، كما تفعل المطرفية.

واستدل من السنة بحديث يقول (إذا أراد الله بعبد خيرا غسله. قيل وما غسله؟ قال يفتح له قبل موته بابا من عمل صالح).

وينقل عن نهج البلاغة كلاما عن على بن أبي طالب بالمعنى نفسه.

ويقتبس من القاسم بن إبراهيم قوله عمعتي وصفنا لله بأنه مريد لأفعاله وهو أنه غير ساه عنها ولا معلوب عليها؛. وهذا يفتصي أنه تعالي موبد الحميم أفعاله. ومن الفاسم أيضا يستدل بقوله إننا لما رأينا العالم على ما هو عليه من الصنع والتقدير اوالتأليف والإجتماع والإفتراق، دل لنا ذلك على أن له صانعا صنعه، ومؤلفا ألفه، ومعتمدا اعتمده وديره على ما هو عليه، ليدل الخلق بذلك على نقسه».

وعن الهادي في (كتاب البالغ المدرك) قوله، بعد أن ذكر المخلوقات من الحيوانات وغيرها، قلما شهدت العقول أن هذا هكذا، ثبت أن لها مديرا حكيما ديرها، ومعتمدا اعتمدها، وقاصدا قصدها،

وهكذا إذا لم يجد جعفر مصطلحات مثل القصد والإعتماد في القرءان ولا في الحديث، فإنه وجدها في أقوال القاسم بن إبراهيم والهادي يحيى بن الحسين، أي في فترات أصبحت فيها العلاقة بين الزيدية والمعتزلة معروفة. ومن المهم أن يرد جعفر على المطرفية بأقوال القاسم والهادي، لأنها تعد نفسها الحافظة لتراثهما، المدافعة عن آرائهما في وجه الأفكار الدخيلة عليهما من زيدية طبرستان. لكننا نلاحظ أن الإقتباسات التي أوردها جعفر من أقوالهما تتحدث عن موضوع آخر هو إثبات الصانع، وهو ما لا تنكره المطرفية.

4- المسألة الرابعة من مسائل الخلاف العشر يوجزها جعفر بالقول إن جميع أفعال الله حكمة وصواب، سواء أكانت مما يحبه الناس ويأنسون به، كالعافية والحياة وكثرة الأموال وجودة الشمار، أم كانت مما يكرهونه كمرض الأجساد، وموت الأولاد، والمتقائص التي تلحق بالنقوس والأموال، وأمثال ذلك مما يكرهه الناس. ويردد قوله إلى هذا هو اعتقاد الأثمة اوالكافة من أهل الإسلام، ولم يخالف في ذلك سوى المعلم والفطرة والتركيب، أي المعلم فية. ويحور جعفر أقوال المعلم فية لينقل عنهم ما لم يقول، أصلا، أو ينقل عنهم ما يقولون على نحو مشوه. فهو يقول افزعموا أن كثيرا من أفعال الله لا يوصف بأنه حكمة ولا صواب، بل قد نجد من بطلق القول بأن كثيرا منها قبر والأموال، من مرض وموت وغير ذلك. وربما يتجاوزون هذا القول إلى أن يستقبد، والأموال، من مرض وموت وغير ذلك. وربما يتجاوزون هذا القول إلى أن يستقبد، الخيرات لمن يبغضونه ويعادونه، نحو صحة الأبدان، وكثرة الأموال، والذكور ما الأولاد ، . . فإنهم لا يصفونها بأنها حكمة من الله وصواب ويعلق جعفر قائلا الأولاد ، . . فإنهم لا يصفونها بأنها حكمة من الله وصواب ويعلق جعفر قائلا

ويورد أدلة على صحة أقواله التي تدخض ما ينسبه إلى المطرفية، من العدار والسمع، كما فعل في المسائل السابقة. فمن العقل أن الله حكيم لا يفعل شيئا من القبائح لعلمه بقبحها، وغناه عن فعلها، وعلمه بغناه عنها، ومن كان بهذه الأوصاف فإنه لا يفعل شيئا من القبيح. وإذا سلمنا بهذا وجب القول إن جميع ما فعله أو يفعله حكمة وصواب، سواء أوافق ذلك أغراض الناس أم خالفها. لأن الحكمة ليست المطابقة لأهواء الناس. فقد يعرف الناس وجه الحكمة في الفعل وقد لا يعرفونه.

وينبغي الإشارة إلى أن جعفر يفترب هنا من قول المجبرة إن القبح والحسن ليسا عند الله وعند الإنسان سواء. فما قبح في نظر الإنسان وما بدا له ظلما قد لا يكون كذلك عند الله، من حبث أن العدل تصرف المائك في ملكه كيف شاء. أما المطرفية فتسير على ما أثر في الفكر المعتزلي من إيمان بقدرة العقل الإنساني على تمييز القبيح والحسن، ومن اختيار لأقعاله، ومن تنزيه الله عن فعل القبائح.

أما أدلة السمع قمن القرءان قوله تعالى:

- ﴿ البس الله بأحكم الحاكمين ﴾ (التين، 8).
- ﴿عسى أَن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أَن تحبوا شيئا وهو شر لكم﴾(البقرة، 216).
  - ﴿ نَعْسَى أَنْ تَكُرَهُوا شَيْئًا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا ﴾ (النساء، 19).
    - ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾(البينة، 8).

ومن الحديث قول النبي (ص) (المؤمن لا يبرح من الخير حتى يظن بالله السوء لأجل رزقه). وعنه أيضا أنه قال (لا يكمل عبد الإيمان حتى يكون فيه خمس خصال: التوكل على الله، والتقويض إلى الله، والصبر على بلائه، والتسليم لأمر الله، والرضى بقضاء الله). وعنه أنه قال (إن لله عبادا في الأرض قلوبهم أنور من الشمس، وفعلهم فعل الأنبياء، وهم راضون بقسم الله، والله راض بما هم فيه . . . الزاهدون في الدنيا، الراغبون في الآخرة، الراضون بقضاء الله وقدره). وعنه أنه قال (من لم يرض بقضائي، ولم يصبر على بلائي، ولم يشكر على نعمائي، فلبتخذ ربا سواي).

وعن علي بن ابي طالب أنه قيل له الاجمع لنا التوحيد والعدل في كلمتين؟ فقال: التوحيد أن لا تتوهمه، والعدل أن لا تنهمه (مسائل الخلاف مع الشيعة، 122 - 124).

وأورد للقاسم بن إبراهيم قوله اأما قولك كيف يكون حكيما من خلق خلقا فآلمه بأنواع الآلام، قوجه الحكمة في ذلك من الشاهد أنا وجدنا من الآلام ما هو داع في الإحسان، من ذلك ضرب المؤدبين للصبيان، ومنه الحجامة والفصد، وشرب الأدوية الكريهة. كل ذلك داعيه إلى الإحسان وإلى شيء حسن في العقل. فإذا كان من الآلام في الشاهد ما هو كذلك، فكل ما هو كربه من قبل الله، مثل الموت والمرض والعذاب وغيره، حكمة في الصنع، وصواب في التدبير. إذ كان كل ذلك داعيه إلى الإحسان . . . الدليل على ذلك أنها أفعال الحكيم. وقد صح أن الحكيم إنما يفعل هذه الأشياء التي بها الترغيب في السلامة والصحة والخير، والترهيب من الغم والشر والسقم. ومن رغب في الخير فحكيم فيما بعرفه، وعن القاسم أيضا في (كتاب العدل والتوحيد الكبير) قوله افإذا نزلت بهم الحوادث من الأسقام والموت والجدب من الله، قالوا هذا بقضاء الله، رضينا وسلمنا، ولا يسخطه منهم أحد ولا ينكره منكر، وإن سخط منهم ساخط كان عندهم من الكافرين، (نفسه، 124 - 125).

ويستشهد بقول الهادي في (كتاب الفوائد افأما ما ذكرت من التفاضل في الأجساء فكل ذلك حكمة (من الله). ولو لم يخلق الله الناقص والأقطع والأعور والزمل (المسن)، لما عرف الكامل قدر ما أولاه من كماله. والله سبحانه لم يكلف الناقص من العبادة إلا يقدر ما أعطاه من جوارحه، فنقصه ليعتبر به غيره، وأعطاه في الآخرة بقدر ما نقصه من جسمه (نقسه، 126).

5 المسألة الخامسة: وفيها أوضح جعفر أن الذي يذهب إليه الأئمة الوكاد المحصلين من علماء الإسلام هو أن الله قد يمتحن كثيرا من عباده بفنود من الإمتحانات لما يعلمه لهم من ذلك من مصالح الدين، كموت الأولاد، ومرمد الأجساد، ونقصان الثمار بالبرد والرياح والجراد، وغير ذلك من التواقص الواقعة بالتفوس والأموال، ويقول إن الهل الفطرة والتركيب، أي المطرفية، قالوا لا بجوز التفوس والأموال، ويقول إن الهل الفطرة والتركيب، أي المطرفية، قالوا لا بجوز الخلما وجورا، أما تعليلهم لهذه الأمراض والمصائب فحدده جعفر بالقول وأدن ظلما وجورا، أما تعليلهم لهذه الأمراض والمصائب فحدده جعفر بالقول وأدن بالتقائص الموجودة في العالم إلى إحالات الأجسام، وتأثيرات الطبائع، وسمء عالم فطرة وتركيبا، وزعموا أنه لا بجوز من الله أن يميت أحدا من الأطفال، بل الظاه. من مناهبهم أنه سبحانه لا يميت أحدا من المؤمنين أيضا قبل أن يبلغ مئة وعشرين من فمن مات قبل ذلك لم يمته الله سبحانه ولا أراد موته في ذلك الوقت، وكذلك م من أنكروا أن يفعل الله سبحانه بعباده شيئا من البلوى بنقص في النفوس والأم والثمرات (نفسه، 126).

وأورد جعفر على دحض ما ينسبه إلى المطرفية أدلة من العقل والسمع. فمن العقل إنا تعلم أن هذه الإمتحانات والنفائض من حملة الحوادث التي 1 - لها من محدث، ومحدثها لا يجوز أن يكون سوى الله سبحانه. لأنها إما أن تكون أجساما أو أعراضا ضرورية. وذلك مما لا يقدر عليه إلا الله. وجعفر يردد هنا نفس الدليل الذي سبق أن أن أورده في مسائل سابقة،

أما أدلة السمع، فمن القرءآن قوله تعالى:

- - ﴿ولتبلونكم بشيء من الخوف والجوع، ونقص من الأموال والأنفس والثمرات، وبشر الصابرين. الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون﴾ (البقرة، 155 156).
  - ﴿كُلُّ نَفْسَ ذَائِقَةَ الْمُوتُ، وَنَبِلُوكُمْ بِالْخَيْرِ وَالشَّرِ فَتَنَّهُ ۚ (الْأَنبِياء، 35).
- ﴿ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك، فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون﴾(الأنعام، 42).
- ﴿ أَلَم تر أَن الله يزجي سحابا، ثم يؤلف بينه، ثم يجعله ركاما، فترى الودق يخرج من خلاله، وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء، ويصرفه عن من يشاء، يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار ﴾ (النور، 43).
- ﴿إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء، فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام، حتى إذا أخذت الأرض زخرنها وازينت، وظن أهلها أنهم قادرون عليها، أناها أمرنا لبلا أونهارا، فجعلناهاحصيدا كأن لم تغن بالأمس﴾(يونس، 24).

ومن الحديث ما يروى عن النبي (ص) أنه قال (يقول الله سبحانه إذا وجهت إلى عبدي مصيبة في نفسه أو ماله أو ولذه، ثم استقبل ذلك بصبر جميل، استحبت منه يوم القيامة أن أنصب له ميزانا، أو أنشر له ديوانا). وكذلك ما يروى عنه (ص) أنه قال (يقول الله سبحانه أيما من عبادي ابتليته ببلاء على فراشه قلم بشك إلى عواده، أبدلته لحما خيرا من لحمه، ودما خيرا من دمه، فإن توفيته فإلى رحمتي، وإن عافيته عافيته وليس له ذنب. قبل يا رسول الله كيف ينبث لحم خير من لحمه؟ قال نحم لم بذنب من قبل). ويروى عنه (ص) أنه قال (لقد بلغ من كرامة المؤمن على الله أن الله يحمي عنه الدنيا كما يحمي المربض أهله، وقد يتعاهد أحباءه كما يتعاهد الرجل وليه بالتحف إذا كرم عليه، وأن المؤمن لا يخرج من الدنيا أبدا إلا عن رضى، وذلك يرفع له ما أعد الله من نعيم الآخرة، ويرفع له الدنيا أحسن ما كانت عنده، ثم يقال اختر إن تشاء الأخرة . . . إلخ .).

وهنا يقطع المؤلف عادته فلا يستشهد بأقوال لعلي بن أبي طالب، وإنما يتوجه

مباشرة من الحديث النبوي إلى أقوال القاسم بن إبراهيم الرسي مستشهدا بما قال في (كتاب العدل والتوحيد) من أن الله لم «يكلف أحدا من عباده ما لا يستطيع . . . وعذرهم عند ما فعل بهم من الآفات التي أصابهم بها، ووضع عنهم الفرض فيها . فليس على الأعمى حرج، ولا على المريض حرج» (النور . فليس على الأعمى حرج، ولا على الأعرج حرج، ولا على المريض حرج» (النور . 61).

وينقل عن الهادي ما سبق أن أوردناه في تفسير قوله تعالى:

﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة﴾(الأنبياء، 35، مسائل الخلاف، 126 – 132).

6- المسألة السادسة: في إثبات ما يذهب إليه جعفر من وجوب العوض على الله لكل من امتحن بشيء من النقائص في الأرواح والأموال. ويقول جعفر إن المتقررا من مذاهب الأئمة الوكافة أهل التحصيل من علماء المسلمين هو أنه الا بد أن يعوض كل من امتحنه بشيء من هذه النقائص في نفس أو مال أو ولد، وما جرى هذا المجرى بأعواض في الأخرة، يستحقر في جنبها كل ما أصابه من تلك الإمتحانات ويقول جعفر إن الصحاب الفطرة والتركيب أنكروا إثبات العوض على تلك النقائص. ولذلك يرد عليهم بأدلة من العقل ومن السمع.

فمن العقل أن هذه الإمتحانات من المضار التي متى خلت من العوض كانت ظلاما من حيث أن الظلم هو «الضرر العاري عن جلب منفعة إلى من أصابه ذلك أعظم منه، وعن دفع مضرة أعظم منه واستحقاق (نفسه، 132). وهذه هي حال المضار والنقائد التي تصيب الناس إذا خلت من الأعواض، وعند المعتزلة، وبالتالي عند الزيد، المخترعة، أن الله لا يفعل شيئا من الظلم تعلمه بقبحه، وغناه عن فعله، وعلمه بغاه عنه، وبالتالي قالعوض على هذه الإمتحانات واجب.

اما أدلة السمع على العوض فهي في رأي جعفر كل آية اقتضت تنزيه الله عن وها الظلم وأنه لا يفعل الظلم ولا يظلم أحدا من الخلق، وبعد جميع تلك الآيات والتحديد، تقتضي ثبوت العوض على هذه النقائص في الأرواح والأموال والأوء د وهكذا يلاحظ أن جعفر لم يحدد ما يدل على العوض في القرء أن الكريم، من حيث لفظ العوض مصطلح كلامي معتزلي ظهر مؤخرا في الفكر العربي الإسلامي، الالفظ العوض مصطلح كلامي معتزلي ظهر مؤخرا في الفكر العربي الإسلامي، الاسبيل إلى العثور عليه في الآيات الفرء أنية. لذلك نجأ إلى التأويل، وحول موضى الجدل إلى حيث بمكن العثور على الكثير من الأبات القرء أنية الدالة عليه، وهو مه در. الظلم، مع أن خصومه لا بخناهون معه في هذا الباب، من حيث أنهم لا بنفون أن الها

لا يظلم أحدا، بل هم ينفون عنه الأفعال القبيحة لتنزيهه عن الظلم تحديدا. وإنما الخلاف حول ما إذا كانت الأفعال القبيحة جائزة الوقوع منه سبحانه. بمعنى آخر، لجأ جعفر إلى التأويل لإلزام الخصوم بما ليس عليه دليل مباشر في النصوص القرءآنية. واستنادا إلى هذا التأويل قال إن الظلم في منع العوض أظهر من الظلم في منع الثواب، من حيث أن العوض يستحق على ما يفعله الله بالناس من المضار الشاقة، في حين أن الثواب يستحق على ما يفعلونه هم أنفسهم من التكاليف الشاقة. فإذا وجب الثواب على ما فرضه عليهم من المشاق، فوجوب العوض فيما فعله بهم من النقائص أولى. وإذا كان منع الثواب على الحسنات قبيح، فمنع العوض أقبح.

ودليله من الحديث النبوي ما ينسب إلى النبي (ص) أنه قال (ألا وإن الله جعل الدنيا دار بلوى، والآخرة دار عقبى. فجعل بلوى الدنيا لثواب الآخرة سببا، وثواب الآخرة من بلوى الدنيا عوضا. فيأخذ ليعطي، ويبتلي ليجزي). وكذلك يروي عنه (ص) أنه قال (إن العبد يكون له درجة رفيعة من الجنة لا ينالها إلا بشيء من البلايا تصيبه، وأنه لينزل به الموت وما بلغ تلك الدرجة، فيشدد عليه حتى يبلغها). وعنه أيضا أنه قال (أيكم يحب أن يصح فلا يسقم؟ قالوا كلنا يا رسول الله. قال أتحبون أن تكونوا كالحمير الضالة؟ ألا تحبون أن تكونوا أصحاب البلاء وأصحاب الكفارات؟ والذي نفسي بيده أن الرجل ليكون له الدرجة الرفيعة في الجنة ما يبلغها بشيء من عمله، فيبتليه الله ليبلغ درجة لا يبلغها بعمله). ويروي أيضا حديثا يقول إن النبي (ص) قال (يود أهل العافية يوم القيامة أن لحومهم كانت تقرض بالمقاريض لما يرون من ثواب الله لأهل البلاء).

ويروي أقوالا لعلي بن أبي طالب تقول تأدل أعواض الحليم أن الناس أنصاره على الجاهل. وكذلك أنه قال لبعض أصحابه في علة قد اعتلها: "جعل الله ما كان من سوئك حطا لسيئاتك. فإن المرض لا أجر فيه ولكنه يحط السيئات ويحتها حت الأوراق. وإنما الأجر بالنيات والعمل ... وإن الله يدخل بصدق النية والسريرة الصالحة من شاء من عباده الجنة). وينقل عن المصنف نهج البلاغة قوله اإن المرض لا أجر فيه الأنه من قبيل ما يستحق على ما في مقابله فعل الله سبحانه بالعبد من الآلام والأمراض، وما يجري مجرى ذلك.

ثم ينتقل جعفر إلى الإستشهاد بأقوال القاسم بن إبراهيم في حديثه عن المفتول ظلما، وهي فتوى فقهبة بقول فيها إن الحق بعد المفتول لأوليائه، فلهم أن يعفوا عن القاتل. أما المفتول إذا ذان مؤمنا صابرا فيعوضه الله. لكن القاسم لا يتحدث هنا عن

العوض على النحو الذي يجادل حوله جعفر خصومه من المطرفية، أي العوض على النقائص والإبتلاء من الله ابتداءا، وإنما عن العوض على ما فعله معتد بإنسان آخر. وإنما استرعى انتباء جعفر ورود لفظ «العوض» في نص القاسم.

وينقل عن محمد بن القاسم بن إبراهيم قوله إن المنافع وثلاث، نقع مستحق بعمل يعمله عامل فيأخذ عليه أجره، ويقع أيضا بألم لم يدخله داخل ليقع له أو لغبره، فيستحق المؤلم العوض على ألمه. مثاله أن يأمره في يوم بارد يسقي غيره من الضعفاء والعطشى. فقد آلمه تغيره، فلا بد من عوض يأخذه وينتفع به ليكون الألم حسناد. ومن الواضح هنا أن الحديث لا يدور حول العوض على النقائص والإبتلاء في الأرواوالأموال والأولاد، وإنما حول الإثابة التي تكتسب بالعمل الشاق. وهذا لا خلاف حوله بين المطرفية وجعفر، فالإثابة على العمل أمر منفق عليه، وما أغرى جعفر هنا هو وجود كلمة «العوض» ولو في سياق آخر.

ثم ينتقل إلى الإستشهاد بالهادي حيث يقول في مسائل الطبريين، فيمن سلب العقل وأما من سلب العقل فقد رفع الله عنه الأعمال، ... سليه من زينة الدنيا الزائلة يسبرا، وأعطاه في الدار الباقية كثيراة. وينقل عنه أيضا من (كتاب الفوائد) أن الله لم بكلف الناقص من العبادات إلا بقدر ما أعطاه من جوارحه المنقصة ليعتبر به غيره. وأعطاه في الآخرة بقدر ما تقصه من جسمه (نفسه، 132 - 135). ولأن جعفر يجد في هذه الأقوال ما يمكن أن يفهم منه أنه العوض وإن كان لا يجد مصطلح العود بالمفهوم الذي يعرضه، فإنه يوضح أن المقابل الذي يعطى للناقص في جسمه ه، العوض وليس الثواب، لأن الثواب يكون بقدر العمل الذي فعله الإنسان وليس بقه النقص في الجسم، فهو يفوق هنا بين نوعين من المكافأة، نوع مقابل العمل ه، الثواب، ونوع مقابل القص والإبتلاء وهو العوض (نفسه، 135).

وينقل عن الحسين بن القاسم العياني في (كتاب الطبائع) قوله: ١وأما ما ١٠٠٠ الأدميين من ضرر الهوام، وما هو كسائر الآلام، وما السم إلا سقم من الأسقام، و١٠٠٠ من علل الأجسام، ومحنة من محن ذي الجلال والإكرام، يعظم فيها الأجر للمسند... ويحل فيها ثواب المؤمنين، وتخويف من رب العالمين، وموعظة لعباده المؤمد... وحجة ونقمة للفاسقين، وعقوبة للفجرة الظالمين، لأن الآلام تدعو إلى ذكر الما والفناء، وتزهد ذوي الألباب في الدنيا، فيدعوهم الخوف إلى الإبتعاد عما يولح باعذاب النار ... مع أنه (الله) يثيب المؤمنين على أمراضهم وأسقامهم أكثر مما شهه مع صحتهم الفاسم قوله اوإذا الله مع صحتهم الفاسم والجديد فيما افتسه جعفر عن الحسين بن القاسم قوله اوإذا الله

في البهائم لله حكمة، وكان عليها منه نعمة، وكان قد آلمها بأنواع من الآلام، وامتحنها بالموت والأسقام، فلا بد لها في الآخرة من نعيم الإبتلاء(نفسه، 136).

لكن جعفر يجد بغيته في الحديث الواعي عن العوض، من حيث هو مصطلح كلامي، في كتاب التبصرة للمؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني، من أئمة الزيدية في طبرستان، حيث قال الوإنما يحسن من الله سبحانه إبلام الأطفال والبهائم في الدنيا لأمرين، أحدهما أنه لاستصلاح المكلفين (أي للإعتبار بهم)، والثاني أن الله معوض لهما. وينقل أبضا عن أخيه أبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني قوله في (كتاب المنادي) قوله اإن الله إذا خلق الحي وأكمل عقله فقد أنعم عليه بأكمل النعم وأتمها، من حيث جمع له نعمة التفضل ونعمة الثواب، ونعمة الأعواض. لأن ابتداء سبحانه يخلقه إياه حيا مشتهيا متمكنا من أنواع اللذات والمنافع، هو إنعام عليه على سبيل التفضل. وتكليفه إياه تعريضا للثواب الذي يستحقه على طاعته وتجنب معصيته، ومنه إنعام بنعمة الثواب. وما يفعله من الآلام والأمراض استصلاح له، ويعوض عليها في الآخرة إنعام منه بنعمة العوض الغوض القمال.

ثم يرد جعفر على ما يبدو أنها حجج أوردها رجال المطرفية في جدلهم حول العوض في قولهم إن الآية ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ تعني نفي الثواب إلا بالعمل، فيقول إن الإنسان يحصل على أشياء كثيرة بغير سعيه، كالمواريث والهباث، والصدقات، وأمثالها، وقياسا على ذلك يستنج أن الإنسان يحصل في الآخرة على أمور كثيرة بدون سعي، كالتفضل الذي يكون للأطفال والمجانين ومن لم يعمل، وكالزيادات في الأجر للمستحقين على أعمالهم مما تنص عليه الآية:

﴿ فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم، ويزيدهم من فضله ﴾ (آل عمران، 57)، وكذلك قوله تعالى:

- ﴿ليونيهم أجورهم ويزيدهم من نضله ﴾ .

ويصل جعفر من ذلك إلى النتيجة التي يريد استخلاصها بقوله افإذا جاز حصول هذه الأشياء بغير سعاية، بل العوض بذلك أولى النساء 137).

وينقل عن مجادليه من المطرفية قولهم إن الجنة إذا كان فيها الحمير والقردة والخنارير، وغير ذلك من الحيوانات الكريهة المنظر، المؤذية للخلق، كان ذلك تنغيصا على من دخلها من المؤمنين. وينقل عنهم أيضا القول إذا كان يحتمع في الحنة الصبيان على قر ،

ره، نفاء اذ.

> را<u>ح</u> زف

> > ىقال ئالە

. 0

, 25 I.

11

٠,

٠,٠

- 4

والمجانين الم يقر الأهلها قرار الأن من عاشر مجنونا يوما واحدا ينغص عليه عيشته، فكيف بمن يعاشره أبد الأبدين؟ (نفسه). ويرد على ذلك بالقول إن الأطفال والمجانين يكونون في الجنة في حال من الصحة والكمال.

وم

يث

یف

....

وأذ

24

عل

عاد

ويب

این

إلى

(صو

يح

ويثبت جعفر العوض كذلك لجميع الحيوانات، ويقول إن عوضها يكون من جنس ما تشتهيه، وليس بمزاحمتها لأحد من المؤمنين في ثوابه. وللرد على القائلين بأد وجودها في الجنة تنغيص على الناس في نعيمهم، يخصص لها جعفر أماكن منعزئة عن أماكن سكنى بني الإنسان في الجنة (نفسه، 138).

7- المسألة السابعة قول جعقر إن الله رزاق لعصاة خلقه كما هو رزاق للمطبعين منهم، وإن العصاة مالكون لأموالهم التي اكتسبوها بطرق الحلال كالزراعة والتجارة وغير ذلك، وإنهم غير مغتصبين لها، وإنه يحل لهم تناول أرزاقهم، والإنتفاع بأملاكهم وما أبيح لهم من أملاك غيرهم، كما يحل ذلك للمطبعين، وينسب إلى مخالفيه قول غير ذلك. ويقول إن ما يذهب إليه هو ما يراه الأنمة أبل هو المعلوم الظاهر من مذاهب أهل الإسلام الأسلام الفلام.

وبضيف إنه لم يخالف هذا المذهب غير الصحاب الفطرة والتركيب، حيث قالوا إلى الله لم يرزق أحدا ممن عصاه، وإن الأرزاق للمطيعين فحسب، وإن جميع الفرق الأخرى لا يستحقون شيئا من الرزق، وإنهم مغتصبون لما في أيديهم من الأموال، وإلى لا يحل لهم تناول أي شيء من الأرزاق ما داموا عصاة، بل ذلك حرام عليه، وبالمقارنة مع رأي المطرفية في الرزق كما عرضناه سابقا نجد إما أن جعفر يعرب رأيهم على نحو غير صحيح، وإما أن هذا الموقف الذي يتناوله بالدحض لم يصا

ووفقا لأسلوبه الذي يتبعه في عرض الحجج، يسرد أدلة على ما يذهب إليه ما العقل ثم من السمع. فاستدل من العقل على أن الله رازق للعصاة كما هو رابه للمطبعين، بأننا نعلم أن الله أسبغ نعمه وأرزاقه على عصاة خلقه كما أسبغها على المطبعين منهم. ولهذا ألزمهم شكر نعمة هذه الأرزاق كما يلزم المطبعين، وكانوا بنرا شكره كفارا لنعمته، ولو لم ينعم عليهم بهذه الأرزاق لما لزمهم شكره عليها، ١٠٠ كفروا بترك شكره.

أما من السمع فمن القرءآن قوله تعالى:

- ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم، ثم يحييكم، ثم إليه

- ترجعون. هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا♦(البقرة، 28 29).
- ﴿الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل، ويكتمون ما آتاهم الله من فضله . . .
   وما ذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر، وأنفقوا مما رزقهم الله﴾(النساء، 37 39).
- ﴿ وإذا قبل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو
   يشاء الله أطعمه ﴿ (يس، 47).
  - ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أُولَادَكُمْ خَشْيَةً إِمَلَاقَ، نَحَنْ نُرِزَقُهُمْ وَإِيَاكُمُ﴾(الإسراء، 31).
- ﴿الله الذي خلقكم، ثم رزقكم، ثم يميتكم، ثم يحييكم. هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيم♦(الروم، 40، نفسه).
- ﴿أولم يرو أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون. وذللناها لهم،
   فمنها ركوبهم، ومنها يأكلون. ولهم منها منافع ومشارب، أفلا يشكرون﴾(بس، 71،
   مسائل الخلاف، 138 139).

أما دليل السمع على أن هذه الأرزاق حلال للعصاة كما أنها حلال للمطيعين منهم وأنها غير محرمة عليهم، فمن القرءآن قوله ثعالى:

- ﴿ كُلُ نَصِدُ هُولًا وَهُولًا عَنْ عَطَاءَ رَبِكَ ، وَمَا كَانَ عَظَاءَ رَبِكَ مُحْصُورًا ﴾ (الإسراء ، 20).
- ﴿قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم، وحرموا ما رزتهم الله افتراءا عليه﴾(الأنعام، 140).
  - ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامُ حَمُولَةً وَقُرْشًا، كُلُوا مِمَا رَزْقَكُمُ اللَّهُ﴾(الأنعام، 142).
- ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة، أو دما مسفوحا، أو لحم خنزير، فإنه رجس أوفسقا أهل لغير الله به. فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم﴾(الأنعام، 145، نفسه، 141 142).

ويستدل من الحديث بما يروى أن النبي (ص) قال (إن الله يعطي الدنيا من يحب ويبغض، ولا يعطي الأخرة إلا لمن يحب). وكذلك الحديث القدسي الذي يقول (يا ابن آدم، ما تنصفني. أنحيت إليك بالنعم وتمتعت بالمعاصي، خيري إليك منزل وكفرك إلي صاعد. ولا يزال ملك كريم يأتيني عنك في كل يوم وليلة بعمل قبيح). ويروي عنه (ص) أنه قال (إن الله يعطي المال من يحب ومن لا يحب، ولا يعطي الدين إلا لمن يحب. ومن أعطاه الدين فقد أحبه).

وسسشهد بأدوال لعلمي من أبي طالب بخاطب فيها الإنسان قائلا اوتميل في حال توليك عنه إليان الله عليك. يدعوك إلى عقوه، ويتعمدك بفعله، وأنت متول عنه إلى غيره فتعالى من قوي ما أحمله، وتواضعت من ضعيف ما أجرأك على معصيته وأنت في ظل ستره مقيم، وفي سعة فضله متقلب. فكم تهتك فضله ولم يهتك عنك ستره الفسه. 142).

وبستشهد كذلك بالهادي في تفسير فريسم الله الرحمن الرحيم فوله إن الرحمي هو المنعم على بني الإنسان الرازق لهم على كل حال كانوا فيه من هدى وظلال الحما يستشهد بما قاله في (كتاب الفرائد) ردا على سؤال ابنه المرتضى محمد عن تفسير لفظ الرحيم حيث يقول الرازق للمحسن منهم والمسيء (نقسه، 143). وكذلك في تفسير الآية فردني ومن خلقت وحيدا. وجعلت له مالا ممدودا ... (المدثر، التفسير الآية فردني ومن خلقت وحيدا. وجعلت له مالا ممدودا ... الله يرزق ...)، فذكر أنها وردت في الوليد بن مغيرة وهو مشرك، مما يدل على أن الله يرزق المشركين. ويذكر جعفر أنه قد ورد عن الهادي وعن جده القاسم كلام واضح يدل على أن الله رزاق للعصاة، وأن أموالهم ملك لهم، لا يزول ملكهم عنها لأجل معسينه. وأن نلك الأقوال قد وردت مجموعة في فصل يروى عن الحسين بن القاسم العياني في قوله المملك الأحياء المرزوقين، وجعاء فوله المملك الأحياء المرزوقين، وجعاء خلالا للمطيعين والعاصين الفلسه).

وبقول جعفر إن ما يرويه «أصحاب الفطرة والتركيب» من أقوال لبعض الأثمة الدين لم يحددهم بالإسم، من أن الأرزاق خلقت للطاعة والمطبعين فليس فيها ما يخالف الفقدم من الأدلة، لأن ما يوردونه من أدلة على أن الله خلق الدنيا وما فيها للمطبعب مثل قوله تعالى ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده، والطبيات من الرزق؟ قل من للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ﴾ (الأعراف، 32)، ليس فيها ما يمنع من أن يخلقها لغيرهم أيضا، لأن أرزاق الله، كما يقول جعفر، تتسع للجميع، من أنا، ومن عصى (نقسه، 145).

8- المسألة الثامنة: في الخلاف حول حكم الحسنات إذا حدثت من عاص المحسنات إذا حدثت من عاص الحالم على الكبائر والمظالم، فيرى جعفر أنها تبقى حسنات حتى لو كان فاعاء العاصيا، فالصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنك. ونصرة المظلوم، وقرى الضيف، وحياطة الجار، ورد الوديعة، وشكر النعمة، وما أنه فلك، فهي حسنات ذات فوائد في الدنيا وثواب في الآخرة. القوائد العاجلة أدا، بلزم في الحال، وسقوط الفضاء عنه متى تاب، وسقوط الذم المستحق لتركها عنه و

51

الدنيا. وأما الفوائد الاجلة فالتحلص من العقاب على تركها دفيكون عقابه أفل من مناب من ترك كل الطاعة . . . وبين العلماء خلاف في أنه هل يسقط عنه شيء من عقابه المستحق على سائر معاصيه بقدر ثواب تلك الطاعة التي فعلها أم لا،(نفسه، 148).

وببين جعفر أن امذاهب الأثمة والمحصلين من علماء الإسلام، تقرر أن قدرا من العقاب في الآخرة يسقط عن العاملين بقدر ذلك، ولا يضيع له شيء من أعماله، عملا بالآية ﴿إن الله لا يضيع أجر من أحسن عملا﴾(الكهف، 30).

وينقل عن المطرفية (دون أن يذكرها بالإسم كعادته في هذا المؤلف المهم) قولها إن جميع هذه الحسنات متى وقعت من العصاة فهي من جملة معاصيهم، لا يستحقون بها خيرا في الدنيا ولا في الآخرة، بل يستحقون بها زيادة في عقابهم. ويضيف أن أحدا من الفرق الإسلامية لم يقل هذه المقالة.

ويأتي على بطلان هذه المقالة بأدلة من العقل والسمع.

فمن العقل أن كل عاقل يعد هذه الأعمال من جملة الحسنات، يل فيها ما هو واجب الأداء، نحو رد الوديعة، وقضاء الدين، وإنصاف المظلوم، وشكر النعمة. فهذه الأعمال مما يعلم وجوبه ضرورة، من عاص ومن مطبع، ولو كانت حسنات العاصي من جملة معاصيه لما علم أحد وجوبها عليه، واستحسان قيام العاصي بهذه الأعمال، وترغيبه فيها، وحثه على القيام بها، والإنكار على من ينهاه عنها أو يمنعه عن فعلها. كل هذا يجعلنا نقرر العلم بحسنها واعتبارها من جملة الطاعات، سواه أوقعت من عاص أم من مطبع.

وينتقل جعفر إلى الأدلة السمعية فيستشهد بالآيات:

- ﴿وَلَا تَسْتُويَ الْحَسْنَةُ وَلَا السَّيْنَةُ، ادْفَعَ بِالنِّي هَيِّ أَحْسَنَ﴾(فصلت، 34).
  - ﴿إِن الله لا يضيع أجر من أحسن عملا ﴾ (الكهف، 30).
- ﴿وَلَكُلُ دَرَجَاتُ مَمَا عَمَلُوا، وَلِيُوفِينُهُمْ ذَلَكَ أَعْمَالُهُم﴾(الأحقاف، 19).
- ﴿ قَمَن يَعْمُلُ مَثْقَالُ ذُرَةٌ خَيْرًا يَرُّهُ، وَمَن يَعْمُلُ مَثْقَالُ ذَرَةٌ شُرًا يَرُّهُ ﴿ الزَّلَّزُلَّةُ، 7 -
- ﴿ يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا، وما عملت من سوء تود لو أن بيئها وبيئه أمدا بعيدا ﴾ (آل عمران، 30).

ومن الحديث النبوي ما يروى من أنه لما جي، بسبايا طي كانت فيهم ابنة حائم الطائي، فقالت با محمد، إن رأيت أن يخلى عني ولا يشمت بي العرب، فإني ابنة سراة قومي. كان أبي بفك الماري، وبفري الضيف، وبشبع الحائع، ويفرج عن المكروب، ويطعم الطعام، ويفشي السلام، وما رد طالب حاجة قط عنها. أنا ابنة حائم الطائي. فقال (ص) هذه صفة المؤمن. لو كان أبوك مسلما لترحمنا عليه. خلوا عنها، فإن أباها كان يحب مكارم الأخلاق).

ومن على بن أبي طالب ينقل جعفر أنه لما أراد طلحة والزبير الخلاف عليه وأظهرا أنهما يريدان العمرة، قال: والله ما العمرة يريدان. ولكن ماكنت لأمنعهما عن أمر ظاهره إيمان وباطئه عدوان.

ثم يستشهد بقول الهادي بجواز استعانة الإمام بالعصاة والظالمين على جهاد أعدائه. لأن الجهاد فرض واجب على الجميع. ومنى أمرهم الإمام بالجهاد فإنما أمرهم بما هو واجب عليهم. وهذا، في رأي جعفر، يعني أن جهادهم طاعة منهم وإن كانوا مصرين على عصيانهم وظلمهم. إذ لو لم يكن طاعة أو حسنة لم يجز أن يكون فريض واجبة، من حيث أن الفرض لا يجوز أن يكون إلا حسنا، ولا يمكن أن يكون الفرض قبيحا. والفعل الواحد لا يمكن أن يكون حسنا وقبيحا في آن معا (مسائل، 148).

وينقل عن المطرفية أنهم احتجوا بأن هذه الأعمال لو كانت من جملة الطاعات لاستحق بها العصاة الثواب وتخلصوا من العقاب. فيرد على هذا بالقول إن أثر هذا الأعمال لا يتعدى تنقيص العقاب وليس إلغاءه الأن العقاب الذي يستحقه (العاصي) على ما فعله من معاصيه أكثر من ثواب هذه الطاعات (نقسه، 150).

ولأن مسألة حسنات العاصي لم تطرح على هذا النحو في علم الكلام إلا في في مناخرة، فإن كل طرف يحاول العثور في الآيات القرءانية على آيات تؤيد ما يذهب إليه. ولذلك ينقل المطرفية عن الهادي قوله الوأفعال عدو الله كفر وعصيان، يستحة بها من الله الخزي والهوان، والخلود في النيران (نفسه، 151). لكن جعفر ينكر وجمه هذه الأقوال في مجموع الهادي، إلا أنه يستدرك قائلا إنه إذا صح أن الهادي قال كذلك وجب تأويله بما يتناسب والأدلة التي عرضها آنفا. ويقترح لذلك تأويلا محددا فيقول إلى الهادي قاراد بذلك أن الأفعال التي يكون العدو بها عدوا هي الكفر والعصيان (نفسه).

9- المسألة الناسعة تدور حول القرءآن، نزوله وخلقه. حيث يقول جعفر السالمنقرر من مذاهب الأثمة وكافة علماء المسلمين، أن الله نزل الفرءآن على رسوله

(ص)، وحمله ممحره له ، دابلا على ببوته، وأن القرءان غلام الله الذي لا يأتبه الباطل من بين بديه ولا من خلفه، وأنه محدث غير قديم، ومسموع بالأذان، وأنه باق في المسلمين حجة لهم وعليهم إلى انقطاع التكليف.

وينبغي أن تلاحظ هنا أن جعفر، كعادته في جداله مع المطرفية، يغفل آراء المسلمين ممن يخالفونه في هذا الرأي، وبخاصة أولئك الذي لا يقبلون القول بخلق القرءآن، ليقرر أن عمافة علماء الإسلام، مجمعون على ما يراه.

وينسب إلى المطرفية مخالفة ما عرضه وعده إجماع المسلمين، حين يقولون لا يصح نزول القرءان من السماء إلى الأرض، لأنه عندهم اصفة ضرورية لقلب الملك الأعلى لا يفارقه؛(نفسه). وينقل عنهم أنهم بقولون أن كل واحد من الناس الذين ينلون آيات القرءآن بأتى بمثل هذا القرءان ويقدر على ذلك، لكنه لا بأتى بالقرءان ذاته. لأن ما يسمع عند القراءة والكلام هو القاريء والمتكلم دون القراءة والكلام. وعن الحدوث والقدم ينقل عنهم القول إن القرءان ليس بمحدث ولا قديم، ولا يجوز أن يوصف الكلام ولا أي شيء من الأعراض بأنه محدث. ويضيف قائلًا إنهم الزعموا أنه غير باق ولا يجوز عليه البقاء على وجه من الوجوه، لأنه عرض. ولا يجوز أن يبقى عندهم شيء من الأعراض، بل حدوثها بطلانها، ووجودها عدمها، وكونها فناؤها. وبالعودة إلى رأيهم كما عرض في (البرهان الرائق، 175 - 184) نجدهم يقررون أن الفرءآن كلام الله، وأنه محدث، وأنه معجز لعجز الناس عن الإنيان بمثله عندما تحداهم الرسول (ص). أما ذكر الملك الأعلى وعلاقته بالقراءان فقد ورد عند الحديث عن إرسال الرسل، حيث أرسل جهريل إلى النبي (ص) فسأل النبي (ص) جبريل كيف يأخذ الوحمي عن الله سبحانه. فأجاب أنه يأخذه من ملك أعلى فوقه، وأذ الله يلقيه في قلب هذا الملك إلقاءًا، ويلهمه إلهاما كإلهام النحلة (نقسه، 113 - 114). وهذا التصوير لطريقة نزول الوحى على النبي (ص) ورد بالحرف عند الهادي وليس نيه جديد.

لكن جعفر يرد على المطرفية فيما نسبه إليها من أقوال، مقسما رده إلى ستة قصول:

الفصل الأول يتناول موضوع أن القرءآن قد نزل، وهذا من المعلومات الظاهرة
 كما يقول جعفر عند المسلمين، بل والمفهوم ضرورة أن النبي (صر) كان يعتقد ذلك.
 وهذا هو الدليل العقلي.

أما أدلة السمع قالآبات:

. 10

- ﴿ زُرُلُ أَحْسِنُ الْحَدِيثُ، كَتَابًا مَنْسَابِها ﴾ (الزمر، 23).
- ~ ﴿إِنَا نَحِنْ نَزَلْنَا الذِّكُرُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافَظُونَ﴾ (الحجر، 9).
  - ﴿إِنَا أَنْزِلْنَاهُ فَى لَيْلَةُ القَدْرِ﴾ (القدر، ١).
- ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرءآن﴾ (البقرء، 185).
  - ﴿لقد أنزلنا إليكم كتابا فيه ذكركم﴾ (الأنبياء، ١٥).
- الفصل الثاني يتناول القول إن القرءآن معجز. يستدل جعفر على ذلك:
   من العقل بأن هذا هو المعلوم بين المسلمين.

#### أما من السمع فبالآيات:

- ﴿قُلَ لَئِنَ اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرءآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ (الإسراء، 88).

﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقُولُهُ، لَا يَوْمِنُونَ. فَلَيَأْتُوا بِحَدِيثُ مِثْلُهُ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾(الطور، 33 34).

- ﴿أَم يقولُونَ افتراه، قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات، وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين. فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله . . . ﴾ (هود، 13 14).
- (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله، وادعوا شهداءكم
   من دون الله إن كنتم صادقين (البقرة، 23).
- ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتُرَاهُ، قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةُ مَثْلُهُ، وَادْعُوا مِنْ استَطَعَتُمْ مِنْ دُونَ الله﴾ (يونس، 38).
  - \* الفصل الثالث يتناول القول إن القرءآن كلام الله.

يستدل على ذلك من العقل بأنه معلوم ضرورة من دين النبي (ص) لأنه كان يعنق ذلك وبخبر به.

أما من السمع فاستشهد على ذلك يقوله تعالى:

- ﴿ وَإِنْ أَحِدُ مِنَ المشركينِ استجارِكُ فأجرِه حتى يسمع كلام الله ﴾ (التوبة، ٥).
- ﴿ أَنتَطَمَعُونَ أَنْ يَوْمَنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانْ فَرِيقَ مَنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامُ الله ثم يَحْرَفُونَهُ
   من بعد ما عقلوه ﴾ (البقرة، 75).

﴿قُلَ نَزَلُهُ رُوحُ الشَّاسُ مِنْ رَبِكُ الْحَقِّ لَيَتُبِتُ الَّذِينَ امْنُوا وَهَادَى وَبِشُرَى للمسلمين ولقد نعلم إنهم بقولون إنما بعلمه بشر، لسان الذي بلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾(النحل، 102 − 103).

\* الفصل الرابع يتناول القول إن القرءان مسموع بالآذان.

ودلل على ذلك من العقل بأنه المعلوم من كل عاقل، لأنه من جملة المحسوسات، وإنما يتعذر سماعه على من في أذنيه وقر.

أما من السمع فاستشهد بالآيات:

- وحتى يسمع كلام الله (التوبه، 6).
- ﴿ يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مكبرا كأن لم يسمعها ﴾ (الجائبة، ١٤).
- ﴿ وَإِذَا تَنْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَى مُسْتَكِبُرا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعُهَا كَأَنْ فِي أَذْنِيهِ وَقَرِ ﴾ (الفمان،
   7).

ويحدد هذا السماع بأنه سماع بالأذن دون غيرها ليقطع على مخالفيه أي تأويل، مستدلا على ذلك بذكر الأذنين في قوله تعالى ﴿كأن في أذنيه وقر﴾(مسائل، 155 - 156).

# القصل الخامس يتناول القول إن القرءآن محدث غير قديم.

ودليله من العقل أن القرءآن مرتب منظوم بعضه في إثر يعض. وهذه علامات الحدوث، كما يقول. ويعرف المحدث بأنه ما لوجوده أول حالما تقدمه غيره، أو المتقدم على المحدث بوقت واحد أو أوقات محصورة، لأن لوجوده أولا يشار إليه.

ويدلل على ذلك من السمع بقوله تعالى:

- ﴿مَا يَأْتِيهُم مِن ذَكَرَ مِن رَبِّهُم مَحَدَثُ إِلَّا اسْتَمْعُوهُ وَهُمْ يَلْعَيُونَ﴾(الأنبياء، 2).
  - − ﴿ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث﴾(الشعراء، 5).

القصل السادس: يتناول القول إن القرءان باق مع الناس حجة لهم وعليهم إلى انقطاع التكليف.

ودلل عليه من العقل بأن لا شبهة فيه عند مسلم. وجميع ما أثبت من الدلالة على نزوله، وإعجازه، وأنه كلام الله، وأنه مسموع، وأنه محدث، كل ذلك بدل على بقائه. إذ لا يصح كل ذلك إلا مع القول ببقائه على ما هو معلوم في العرف والشرع.

أما من السمع فقد عد كل الآيات القرءآنية التي استدل بها في الفصول الخمسة

السابقة دالة على بقائه. ومن الحدث الدوني الشريف استدل بحديث يرويه الشيعة. سبق أن استدل به في الجدل حول الإمامة، وهو

(إنبي تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي، كتاب الله وعترتي أهل
 بيتي. إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن بفترقا حتى يردا على الحوض).

كما استدل بحديث يقول (إن هذا القرءان مأدبة الله، فتعلموا مأدبة الله ما استطعتم. إن هذا القرءان حبل الله المتين، وهو النور المستنير، والشافع الدافع، عصمة من تمسك به، ونجاة من اتبعه ...).

واستدل من علي بن أبي طالب بقوله ٢٠٠٠ إلى أن بعث الله محمدا (ص) لإنجاز عدته، وتمام ثبوته، مأخوذا على النبيين ميثاقه، مشهورة سماته ٠٠٠ ثم اختار لمحمد (ص) لقاءه ٠٠٠ فقبضه إليه ٠٠٠ وخلف فيكم ما خلفت الأنبياء في أممها، إذ نم يتركوهم هملا بغير طريق واضح، ولا علم قائم، كتاب ربكم فيكم، مبينا حلال، وحرامه، وفرائضه وفضائله، وناسخه ومنسوخه، ورخصه وعزائمه، وخاصه وعامد، وعبره وأمثاله، ومرسله ومحدود، ومحكمه ومتشابهه النفسه، 156 - 158، نهج اللاغة، 44).

ثم استشهد بقول القاسم بن إبراهيم في (كتاب مديح العمران)، وهو كتاب لم بصل إلى عصرنا، فغمن جهل في كل ما يسمع آية من آيات الله ووحي الله وتنزيله، وأن كل آبة منه لا يحتملها ولا يحكمها إلا حكمة الله وتفضله، فهو يكتاب الله من الجاهلين (مسائل الخلاف، 158).

واستشهد من الهادي بقوله في (كتاب المنزلة بين المنزلتين) إن القرء آن مخلوق (نفسه، 159). واستشهد بابنه المرتضى محمد في قوله إن الله إذا أراد أمرا كان مساعته . . . وكتب الأنبياء التي أنزلها الله سبحانه فإنما أحدثها عند مراده لها، تذك وتحويفا للمخلوقين، وموعظة لمن أرسل بها إليه من المربوبين. فكلما أراد الله سبحاد أن ينزل منه شيئا أحدثه (نقسه).

10 المسألة العاشرة من مسائل الخلاف تتناول المتولدات من أفعال العباد . ببدأ حمضر عرض هذه المسألة بالقول إن المتقرر من مذاهب الأئمة الوأهل التحصيل من علماء المسلمين أن جميع ما يوجد في المفعول به فعل لفاعل سببه، تحو الجراحات التي توجد في أبدان المجروحين بالسيوف والرماح والسهام والحجارة. فإن ذلك كالهمن جملة أفعال الجارحين لهم، وكذلك فإن ما في الصحف من الكتابة، وما في الأبيد

والجدران من بناء وعماره، وأمالها، جميع هذه الأفعال من أفعال الناس، ولا يحوز نسبة ذلك إلى الله بأي حال من الأحوال. ولا فرق بين هذه الأفعال وما يوجد في أبدان الناس من حركات الأبدي والأقدام، وحركة الألسنة بالكلام.

وقال جعفر إن المطرفية خالفوا ما عرضه سالفا في هذه المسألة بقولهم إن فعل الإنسان لا يعدوه ولا يوجد منه فعل في غير يدنه، وإن جميع ما يحصل من هذه الجراحات المذكورة وغيرها من الصناعات فهو فعل الله. وسبق أن عرضنا بتفصيل عند الحديث عن الآراء الكلامية للمطرفية قولهم إن أفعال العباد كلها حسنها وقبيحها فعلهم لا فعل الله، لم يشاركهم سبحانه فيها، ولم يخلقها فيهم، ولا جبرهم عليها، وإنما أقدرهم على فعلها. إلا أن المطرفية تأخذ برأي مدرسة بغداد ورئيسها أبي القاسم البلخي في مسألة «المتولدات من الأفعال؛ فيقولون إن فعل المرء لا يعدوه، بمعنى أن الإنسان يحدث حركة في جسمه فيحدث الفعل. ويحاسب ويعاقب أمام القضاء وفي الآخرة على فعله هذا. لكن المطرفية نذهب بهذا التول إلى نهايته المتطقية بالقول إن الله جبر الآلات على أن تنصرف وفقا لطبائعها. وهم لذلك يميزون بين الفعل الذي يحدثه الإنسان، كرمي السهم، والضرب بالسيف، وتحريك القلم . . . إلخ، وهو يحرض لا يبتى، والإنفعال بمعنى استحالة مفعولاته (البرهان الرائق، 89 – 96).

ويستدل جعفر من العقل على أن المتولدات من الأفعال، والتي توجد في المفعول به، فعل للإنسان بأنها تقف على اختيار الفاعل من الناس، إن شاء وجودها وجدت، وإن لم يشأ وجودها لم توجد بشرط توفر الشروط الضرورية أو ما يسمسه جعفر السلامة الأحوال». فحال هذه الأفعال كحال حركة الأيدي والأقدام. فإذا أراد الإنسان الكتابة حرك قلمه لتحدث الكتابة، وإذا لم يرد الكتابة لم توجد. وكذلك الحال في حركة السيف والسهم. والدليل الآخر الذي يورده على أنها من الإنسان، أنه يحسن أمره بها أو تهيه عنها، ومدحه أو ذمه عليها. ولو لم تكن منه كان كل ذلك من باب العبث.

ومن السمع يستدل بالآيات:

- ﴿والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾(الشورى، 39). حيث أخبر هنا أن البغي يصيب المظلوم المبغي عليه. ولو كان فعل الباغي لا يعدوه ولا بوجد في غير بدنه لما كان شيء من البغي يصيب المبغي عليه أصلا.
- ﴿ فَمَنَ اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ (البقرة، 194). ويفسر هذه الآبة بأن الجراح الني تصيب المظلومين فعل لمن ظلمهم، ولهذا يجب لهم

القصاص الوارد في الآية:

- ﴿وكتبنا عليهم قيها أن النفس بالنفس، والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسن بالسن، والجراح قصاص﴾ (المائدة، 45). ويعلق جعفر قائلا إن هذه الجراحات والجنايات التي تقع في أبدان المظلومين، لو لم تكن فعلا لمن ظلمهم لما سميت عدوانا وظلما من الجناة عليهم، ولا وجب القصاص عليهم فيها.

واستدل من الحديث النبوي الشريف بما يروى أنه (ص) قال: (اضمنوا لي ستة أنسمن لكم الجنة: لا تظلموا عند قسمة مواريثكم، ولا تغلوا غنائمكم، ولا تجبنوا عند قتال عدوكم، وامنعوا ظالمكم من مظلومكم، وانصفوا الناس من أنفسكم، ولا تحملوا على الله ذنوبكم). ويأخذ جعفر من هذا الحديث القول (وامنعوا ظالمكم مس مظلومكم) ليستنتج أنه لو كان ظلم الظالم لا يعدوه ولا يوجد إلا في بدنه (وهو ما لم تفله المطرفية، وإنما ينسبه إليها على سبيل الإلزام) لم يكن لمنعه عن ارتكاب الظلم أي معنى. كما بأخذ جعفر نهاية الحديث (لا تحملوا ذنوبكم على الله) ليقول إن المطرفية ننسب أفعال العباد إلى الله (وهذا غير صحيح كما سبق أن عرفنا عند تناول الآراء الكلامية للمطرفية)، و عمن أضافها إلى الله سبحانه بوجه من الوجوه فقد لحق بالمجبرة (مسائل الخلاف، 160 – 162).

ثم يستشهد بما جاء في (كتاب العدل والتوحيد) للقاسم بن إبراهيم من رد على المجبرة، حيث قال قوقد ذهبت هذه الطائفة من إضافتها المعاصي إلى الله مذهبا آخر، فزعموا أن كل ما وصل إلى العباد من أذى ومكروه فمن الله وصل كل ذلك إليهم لا من العباد، كنحو القتل، وخراب الدور، وهذم المساجد، وأخذ الأموال، وبقر بطون النساء، وقتل الأطفال . . . وأضافوه إلى الله وأفردوه بفعله، ولم يجعلوه من أفعال العباد ولا من كسبهم، كما قالوا في الكفر الذي يزعمون أنه مخلوق من الله مفعول من العباد . . .

- ﴿ ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها، وغضب الله عليه، ولعنه واعد له عدايا عظيما ﴾ (النساء، 93).

- ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق . . . ﴾ (الإسراء، 31). ولو أن القتل الذي بحل بالمقتول بمينته ومفارقته للحياة من فعل الله، لم يكن ليجعل على القاتل قودا (قصاصا) حين يقتل به . . . ولو كانت الشجة التي تحل في رأس المشجوج ليس من الضارب الشاج، لم يكن الله ليأمر الحكام أن يضعوا في رأس الضارب شجة مثلها.

وكذلك القول في حميم الدماس. فعلمنا بما وصفنا من شاب الله وأحكام الرسول (ص) وما عليه اللغة المعروفة، والغريزة المفطورة، أن الشجة التي تحل برأس المشجوج . . . وأن السكر ما يحدث من الشرب ولا يكون السكر هو الشرب في اللغة، ولا تكون الضربة حركة بد الضارب، ولا القتل حركة بد الفاتل. وقد غلط هؤلاء القوم في هذا الباب غلطا بينا، إذ زعموا أن الشجة هي حركة يد الشاج، وليست الشجة ما يوجد في رأس المشجوج، وكأن القتل يحل بالقاتل ولا يحل بالمقتول، وهذا غير معقول (مسائل الخلاف، 162 – 163). وينبغي ملاحظة أن جعفر يقتبس من القاسم بن إبراهيم أقوالا ترد على المجبرة ويضيف إليها تعليقاته على نحو تبدو وكأنها جزءا مما قاله القاسم. كما أنه يدخل على ما يقتبسه تعليقاته هو مما يجعل من الصعب تبين النص المقبس دون العودة إلى الأصول. إلا أنه يعود إلى أقوال المطرفية حين يقول إنها تسمى ما يحدث في بدن المضروب بالسيف مثلا إنضرابا ولا يسمى ضربا، وكذلك ما يوجد من الجرح في بدن المجروح يسمى انطعانا ولا يسمى طعنا، وأن الضربة هي حركة يد الضارب ولبست وقوع السيف في المضروب، وكذلك فالطعنة عندهم حركة يد الطاعن وليست دخول السنان في المطعوذ. ولذلك يقولون إن الطعنة فعل الطاعن وهم يريدون بذلك حركة يديه ولا يريدون به ما يوجد في المضروب والمطعون من الجراحات. وينتهي جعفر إلى استنتاج أن المطرفية يخاطبون العامة بما يلبس عليهم حتى ينفوا عن أنفسهم القول بنسبة ما يوجد في بدن المصاب إلى الله.

ويقول إن الهادي تحدث عن هذه المسائل في (كتاب البالغ المدرك) وكذلك في أكثر من أربعين فصلا آخر مما هو موجود في كتبه المنتشرة في اليمن. وهو يقصد أنها ثرد على المجبرة. ولأنه يحكم على المطرفية بكونها من المجبرة فهو بعد كل ما يرد على المجبرة ودا عليهم (نقسه، 165).

ويناقش قول المطرفبة إن حركة يد الإنسان أو غيرها من أعضائه، عرض، والأعراض لا تنتقل، وإنما تنتقل الأجسام. وهكذا فهم يقولون لو وجد فعل الظالم في المظلوم لوجب وجود الظلم في المظلوم، مما يقتضي أن يكون المظلوم ظالما لوجود الظلم فيه، وقيامه به. فيرد جعفر على ذلك بالقول إن الضارب فعل الضربة في رأس المضروب بالسيف، وهو آلة الضرب، ولم يفعل الضربة في يده ثم انتقلت إلى رأس المضروب.

ويقارن جعفر بين تنزيه المطرفية لله عن أن يصيب الناس بشيء من الأمراض كالقروح والجدري والجرب، باعتبار أنه عادل ولا يمكن أن يصيب أحدا بما لا يستحقه ابتداء، أي أنهم ينفون الإبتلاء والعوض، وبين قولهم إن جميع ما وقع في أبدائهم من الجراحات الحاصلة بضرب الظلمة لهم بالسيوف وطعنهم بالرماح وغيرها من الآلات، فعل الله، متجاوزا قولهم إن الله طبع الأشياء وقطرها بحيث تتصرف وتحيل وتستحيل وفق هذه الطبائع (نقسه، 165 – 166).

## فهرس المراجع

### أولا: المخطوطات:

- ابراهيم بن القاسم، صارم الدين، طيقات الزيدية.
- 2- ابن أبو الرجال، أحمد بن صالح، مطلع البدور ومجمع البحور، دار الكتب، القاهرة،
   ميكروقيلم رقم 4322.
  - 3- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، كتاب المنية والأمل.
- 4- أحمد بن سليمان (الإمام)، حقائق المعرفة في معرفة النظر ووجوبه، الخزانة التيمورية،
   القاهرة، رقم 687.
  - الفسه، قصيدة، مكتبة الأمبروزيانا، ميلانو، رقم 2117.
- 6- أحمد بن عبدالله بن الوزير، تاريخ السادة العلماء الفضلاء والأثمة بني الوزير، علماء الزيدية، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ميكروفيلم رقم 956 تاريخ.
  - 7- إدريس الأنف، الداعي عمادالدين، نزهة الأفكار وروضة الأخبار.
    - 8- نقسه، عبون الأخبار وقنون الآثار، السبع السابع.
  - 9- جعفر بن أحمد بن عبدالسلام، الدلائل الباهرة في المسائل الزاهرة.
    - 10− نفسه، الفرقة الناجية، الأمبروزيانا، رقم 62B
      - 11~ نفسه، مقاود الإنصاف في مائل الخلاف.
    - 12- تقسم، مسائل القاسم، المدرسة الشمسية، ذمار،
  - 13- تفسه، مسائل الخلاف مع المطرفية، معهد المخطوطات العربية، ميكروفيلم رقم 2151
    - 14- تقسه، المسائل الهدوية في مذهب الزيدية، المدرسة الشمسية، ذمار.
  - 15- نفسه، النقض على صاحب مجموع المحيط بالتكليف، الجامع الكبير، رقم 204 كلام.
- نفسه، رسالة في الرد على المطرفية، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ميكروفيلم رقم
   2153.
  - 17- نفسه، التابعة في الأدلة القاطعة، الجامع الكبير، صنعاء، رقم 78 كلام.
- 18- الحجوري، يحيى بن يوسف بن محمد، روضة الأخبار وكنوز الأسرار، معهد المخطوطات العربية، ميكروفيلم رقم 1081.

- المكتبة البريطاني بين بعقوب، سبر، الماسم العلمير (القاسم المياني)، المكتبة البريطاني (المتحف البريطاني سابقا)، لندن، رقم Or. 3816.
  - 20- الحسين بن القاسم العياني، المعجز، الجامع الكبير، صتعاء.
- 21- حميد بن أحمد المحلي، الحدائق الوردية في مناقب أنمة الزيدية، 2ج، الجامع الكبير، رقم 636.
  - 22 الخزرجي، على بن حسن، العسجد المسبوك فيمن ولى اليمن من الملوك.
- 23 نفسه، الكفاية والإعلام فيمن ولي اليمن في الإسلام، المكتبة الوطنية، باريس، Ara.
   5832
- -24 سليمان بن أحمد المحلي، البرهان الرائق المخلص من ورط المضائق، الجامع الكبير،
   رقم 130 كلام.
- 25- عبدالله بن حمزة (الإمام)، أجوبة مسائل تتضمن ذكر المطرفية، المكتبة البريطانية، لندن، رقم 381 (210 2334)
  - 26- نقسه، الدرة البتيمة في أحكام السبي والغنيمة، نفسه، Or. 3976
  - 27- ديوان عبدالله بن حمزة، الجامع الكبير، صنعاء، رقم 36 (أدب).
- 28- نفسه، الرسالة الإمامية في الجواب على المسائل التهامية، المكتبة البريطانية، Or. 3828. (157 195)
  - 29- الرسالة الهادية بالأدلة البادية في زمن المنصور عبدالله بن حمزة، نفسه، ٥٢. 3976
  - 30- الشافي في الجواب على الرسالة الحارقة، نفسه، الجامع الكبير، صنعاه، رقم 30 كلام.
    - 31- شرح الرسالة الناصحة؛ نقسه، رقم 70 كلام.
    - 32- كتاب العقد الثمين في تبيين أحكام الأثمة الهادين، المكتبة البريطانية، Or. 3816.
      - 33- كتاب العقيدة النبوية الإمامية المنصورية، نفسه، Or. 3828 (2 11)
      - 14 نفسه، ملحق الرسالة الإمامية، المكتبة البريطانية، Or . 3828 (b148 140)
        - 35- نفسه، ملحق الرسالة الناصحة، الجامع الكبير، صنعاء، رقم 70 كلام.
        - 36- العمراني، يحيى بن أبي الخير، الإنتصار في الرد على القدرية الأشرار.
  - ١٧ فاضل بن عباس بن على دغشم، السيرة الشريقة المنصورية، ج1، الجامع الكبير بصنعاء.
    - 3K نفسه، ج2، الأميروزيانا، ميلانو، رقم E 52
      - 39– القاسم بن إبراهيم، مسألة النبوة والإمامة.
        - 40- نفسه، تثبيت الإمامة.
    - 41- مسلم اللحجي، طبقات مسلم اللحجي، ج4.

- 42. غسم، كتاب فيه شيء من أحيار الربدية في اليمن، برلين، رفم 9664 (70 Dis)
  - 41 نفسه، مجالس الفقية أحمد بن موسى الطيري، نفسه، 1964 (438 41
- 44- مفرح بن أحمد الربعي، سيرة الأميرين الفاضل وذو الشرفين محمد بن جعفر بن الإمام القاسم العياني، الجامم الكبير، وقم 1024.
- 45- نشوان بن سعيد الحميري، شمس العلوم ودواء لغة العرب من الكلوم، المكتبة البريطانية، Or ، 2908 ، Or ، 2906 ، Or ، 2908
- 46- يحيى بن الحسين (الإمام الهادي)، جواب مسائل أبي القاسم الحسين بن عبدالله الطبري.
  - 47- نفسه، جواب مسائل الرازي، الجامع الكبير، رقم 67.
    - 48- نفسه، مسألة النبوة والإمامة.
    - 49- نفسه، الرد على من زعم أن القراآن قد ذهب بعضه.
- 50- يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد، إنباء الزمن في تاريخ اليمن، دار الكتب، القاهرة، رقم 1347 تاريخ،
  - 51- نقسه، المستطاب في تراجم الزيدية الأطياب، نفسه، رقم 15632(2).

#### ثانيا- المراجع المطبوعة (باللغة العربية):

- 1- ابن حنبل، أحمد، المسند، بيروت، 1978.
- ابن الدبيع، عبدالرحمن بن علي، قرة العيون في أخبار البمن الميمون، تحقيق محمد على الأكوع، القاهرة.
- 3- ابن سمرة الجعدي، عمر بن علي، طبقات فقها، البمن، تحقيق فؤاد سبد، ط3، بيروت،
   1981
- 4− ابن عبدالمجيد، عبدالباقي، يهجة الزمن في تاريخ اليمن، تحقيق مصطفى حجازي، بيروت.
  - 5- ابن ماجة، كتاب السنن، تحقيق محمد فؤاد عبدائباقي، 2ج، القاهرة، 1972
- ابن متویه، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، ج1، تحقیق، J. G. Houben
   بیروت، 1986.
  - 7- نفسه، ج2، تحقيق J. J. Houben et D. Gimaret بيروت، 1986
- 8- نفسه، الثذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق سامي نصر وفيصل بدير عون،
   القاهرة، 1975.
- 9- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، كتاب طبقات المعتزلة، تحقيق Susanna Divaldwilzer, ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، كتاب طبقات المعتزلة،

- 10- أبو ريدة، محمد إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، القاهرة، 1946.
- R. J. Mac الأشعري، أبو الحسن، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق R. J. Mac الأشعري، أبو الحسن، 1953
  - 12- نفسه، مقالات الإسلاميين، تصحيح Helmut Ritter، ط2، Wiesbaden علاء
- 13- الآنسي، عبدالملك، إنحاف ذوي الفطن بمختصر إنباء الزمن، تحقيق إسماعيل الجرافي، جامعة صنعاء، 1981.
- 14- أيمن فؤاد سيد، مصادر تاريخ اليمن الإسلامي، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة، 1974
  - 15- البغدادي، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق، بيروت 1973
  - 16- الترمذي، الجامع الصغير، تحقيق أحمد محمد شاكر، 5ج، القاهرة، 1937.
- 17- الحبشي، عبدالله محمد، مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء.
  - 18- الخياط، أبو الحسين، الإنتصار، تحقيق Nicbarg، القاهرة، 1925.
    - 19- الرازي، أحمد بن عبدالله، تاريخ صنعاء، تحقيق العمري وزكار.
- 20- السيوطي، عبدالرحمن، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، القاهرة، 1326 / 1908.
  - 21- الشهرستاني، محمد، كتاب الملل والنحل، تحقيق عبدالعزير الوكيل، 3ج، القاهرة.
- 22- عبدالجبار بن أحمد الهمذاني الأسدبادي، فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، تعقيق فؤاد سيد، تونس، 1974.
- 23- نفسه، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج4، تحقيق مصطفى حلمي وأبو الوف الغنيمي، القاهرة، 1965.
  - 24- نفسه، ج٤، تحقيق محمود الخضيري، نفسه.
- 25- نفسه، ج6، المجلد الأول، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني وإبراهيم مدكور، القاهرة. 1962.
  - 26- نفسه، ج6، المجلد الثاني، تحقيق قنواتي ومذكور، القاهرة.
    - 27- نفسه، ج7، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، 1961.
      - 28- نفسه ج8 و ج9، تحقيق سعيد زايد، القاهرة.
        - 29- نفسه، ج11، تحقيق التجار، القاهرة، 1965.
          - 30 تفسه، ج12، تحقيق مذكور، القاهرة.

- 31- نقسه، ج13، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1962.
  - 32- نفسه، ج14، تحقيق مصطفى السقاء القاهرة، 1965.
    - 33- نفسه، ج15، تحقيق الخضيري، نفسه.
    - 34- نفسه، ج16، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، 1960.
      - 35- نقسه، ج17، نقسه، 1962.
      - 36- نفسه، ج20، تحقيق مذكور، القاهرة،
- 37- العلوي، محمد بن عبيدالله، سيرة الهادي يحيى بن الحسين، تحقيق سهيل زكار، بيروت، 1972.
- 38- علي بن أبي طالب والشريف الرضي، نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح، ط3، بيروت، 1983.
  - 39- علي محمد زيد، معتزلة اليمن دولة الهادي وفكره، بيروت، 1981.
- 40- عمارة بن علي اليمني، تاريخ اليمن المسمى المفيد في أخبار صنعا، وزُبيد، تحقيق الأكوع، ط2، القاهرة، 1976.
  - 41- القاسم بن إبراهيم، كتاب العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، ج1، القاهرة، 1971.
- 42- التفطي، على بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، 3ج، القاهرة، 1950.
  - 43- مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، القاهرة،
    - 44- محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، 2ج، القاهرة، 1971.
  - 45- محمد قواد عبدالباقي، المعجم المفهرس لآيات القرءآن الكريم، القاهرة.
  - 46- محمد مختار باشا، التوافيق الإلهامية، تحقيق محمد عمارة، 2ج، 1980.
- 47- المستنصر بائله الفاطمي (الخليفة)، السجلات المستنصرية، تحقيق عبدالمنعم ماجد، القاهرة، 1954.
  - 48- منكديم، تعليق شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، 1965.
    - 49- النسائي، السنن، 2ج، القاهرة، 1964.
- 50- نشوان بن سعيد الحميري، رسالة إلى مسلم اللحجي، ملحقة بتاريخ اليمن لعمارة اليمني.
  - 51- نفسه، رسالة الحور العين وشرحها، نحقيق كمال مصطفى، القاهرة، 1948.
- 52 النيسابوري، أبور شبد، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق معن زيادة ورضوان السيد، بيروت، 1979.

- 53- الهمداني، الحسن بن أحمد، الإناءل، ح1، تحقيق محمد علي الأكوع، ط2، القاهرة، 1977.
  - 54- نفسه، ج2، نفسه، القاهرة، 1967.
    - 55- نفسه، الدامغة وشرحها، القاهرة.
  - 56- نفسه، صفة جزيرة العرب، نفسه، 1974.
  - 57 الهمداني، حسين بن فيض الله، الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن، دمشق.
- 58- الهمداني اليامي، محمد بن حاتم، السمط الغالي الثمن في أخبار الملوك الغز باليمن، تحقيق ،Smith, G. R. لندل، 1974.
  - 59- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 7ج، القاهرة، 1923.
    - 60- نفسه، معجم البلدان، 5ج، بيروت، 1957.
- اه- يحيى بن الحسين بن القاسم، غاية الأماني في أخبار القطر اليماني، تحقيق سعيد عاشور،
   القاهرة، 1968،
- 62 بحيى بن الحسين (الإمام الهادي)، نتاب الرد على ابن الحنفية، تحقيق محمد عسارة، ج2، القاهرة، 1971،

## ثالثا - مراجع بلغات أجنبية:

- 1- ARENDONK, Van ; Les Débuts de l'Imamat Zaydite au Yémen, trad. Françoise J. Ryckmans ; Leyde, 1960.
- BREHIER, Emile, Histoire de la Philosophie, T.I. 2e ed., Paris, P.IJ.F., 1983
- 3. BROCKELMANN, Carl, Geschechte der Arabischen Litteratur, Svol., Leiden.
- 4- al-BUHARI, Muhammad b. Isma il, Les Traditions Islamiques, trad. O. HOUDRAS, 4vol., Paris è 1977.
- Concordance et Indices de la Tradition Musulmane, T.I. WENSINCK, A. J., Leiden, 1936.
- 1- Ibid., T.2, Ibid., 1943.
- · Ibid., T.3, 1955.
- S- Ibid., T.4, 1962.
- <sup>1</sup> Ibid., T.5, 1965.
- Tu- Ibid., T.6, 1967.
  - 11- Ibid., T.7, 1969.
- 12- Encyclopédie de l'Islam, 5vol., Leyde-Paris, 1913.
- 13- Frank Richard, Beings and Their Attributes, State University of New York, 1978.

- 14 Thid., The Metaphysics of Created Being According to Abn I Hildayl at Allaf, Istabul, 1966.
- 15- Gimaret, Daniel, La Théorie de l'acte humain en theologie musulmane, Paris, 1980.
- 16- Ibid., Les Usul al-Hamsa du Qadi Abdul Gabbar et leurs Commentaires, Institut Français d'Archéologie Orientale du Cuire, 1979.
- 17- Madelung, Wilferd, Der Imam al-Qasim b. Ibrahim, Berlin, 1965.
- 18- Ibid., A Mutarrafi Manuscript, Proceedings of the Vth congress of Arabic and Islamic Studies, Visby 13-16 Auguste-Stockholm 17-19 Auguste, 1972.
- 19- Massignon, Louis, La Mubahala E.P.H.E., annuaire, 1943-4.
- 20- Robin, Christian, Les Hautes Terres du Nord-Yémen Avant l'Islam, T.1 Nederlands Historisch-Archeolgisch Instituut te Istanbul, 1982.
- Schneider, Madeleine, Les Inscriptions arabes de l'ensemble architectural de Zafar Di Bin, Journal Asiatique, CCLXXIII, 1985, no. 1 - 4.
- 22- Smith, G. R., The Ayyubides and early Rasulides in the Yemen, London, 1976.
- 23- Strothman, Von, Kultur der Zayditen, Strassburg, 1912.
- 24- Ibid., Das Staatsrecht der Zayditen, Ibid.
- 25- Tritton, A. S., Le Muséon, Leipzig, LXIII, 1950.
- 26- Vergleichungs-Tabllen, Leipzig, 1854.



# فهرس المحتويات

الإهداء	1
كلمة الناشر	
بهيل	-
لقدمة: مابين الهادي وعصر المطرفية	è
<ul> <li>من الهادي حتى القاسم العياني ,</li></ul>	
<ul><li>القاسم العيائي</li></ul>	
- الحسين بن القاسم العيائي	
- الحسينية ,	
– الفترة الصلحية	
- سلطنة الياميين في صنعاه	
الجزء الأول:	
لفصل الأول: الإمامة الزيدية تتراجع	1
لقصل الثاني: المتوكل أحمد بن سليمان	1
(532 هـ/ 1178م _ 566 هـ/ 1171م	
فصل الثالث: المطرنية	31
- النشأة والتكوين	
- الهجر ودورها - نظرية الهجرة - الهجر	
- المطرقية وأحمد بن سليمان -	
- الفضل والشرف - المساواة بين الناس	
- المساواة في الرزق - نقل متر الادارة متر الدارة :	
- نظرية الإمامة عند المطرقية	
فمصل الرابع: نشوان الحميري وإلغاء شرط النسب في الإمامة  .	jļ
- ، انشأة والإصطدام بالحسينية	
- علاقة تشوان بالمطرقية	
- منهج نشوان	

	بشوال ونعفريه الإمامة
entre entre contrate de la contrate	<ul> <li>محاولة إقامة دولة</li> </ul>
***************************************	- التصالح مع العصر
	- نشوان والزيدية والمعتزلة
	- محمد بن نشوان يواصل سيرة أبيه
	لفصل الخامس: جعفر بن عبد السلام
الإجتماعي	الفصل السادس: إعادة النظر في التنظيم
والمطرفية	الفصل السابع: الإمام عبدالله بن حمزة
	(583 هـ/ 1187م ــ 614 هـ/
	- عبدالله بن حمزة
	- بداية الصلة بالمطرفية - بداية الخاا
حول الإمامة ﴿يَابِ الْفُتَنَةُ ۚ	- الخلاف حول الشرف - الخلاف .
المطرفية	- إعادة قراءة عبدالله بن حمزة لفكر
	- قتل المفاتلة وسبى الذراري
فليفة العباسي	- رسالة ابن النساخ المطرفي إلى الخ
***************************************	- إنكار المذبحة
ثاني: علم الكلام	الجزء ال
	الفصل الأول: علم الكلام المطرقي
	· ·
12.00.000.000.000.000.000.000.000.000.00	_
+5/21 - 1/20 <b></b>	
To the control of the	
	-
	-
	- عالم
	,

J	
- مدرك	
- بخلاف الأشياء	
- الله واحد	
= غني	
- صفات الفعل	
- الروية	
- الأعراض	
- الأعراض أحوال وصقات	
- الأعراض محدثة	
- الأعراض لا تبقي	
- دحض اختراع الأعراض - الرد على المخترعة	
- فناء الأعراض - وبقاء الأجسام	
- الأعراض لا ترى الأعراض لا ترى	
- النبوة	
- الفعل الإنساني	
- الإستطاعة	
- الأفعال المتولدة	
- القضاء والقدر	
– العدل	
- الوعد والوعيد	
- المنزلة بين المنزلتين	
– الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	
- النزعة المادية عند المطرفية	
- أصول العالم	
فصل الثاني: المخترعة وعلم الكلام	الة
جعقر بن عبد السلام يدحض فكر المطرقية.	
برس المراجع:	نه
- أولا: المخطوطات	
- ثانيا: المراجع المطبوعة (باللغة العربية)	
– ثالثا: مراجع بلغات أجنبية	
_	

#### AVANT-PROPOS

Cet ouvrage d'Ali Mohammed Zaid al-Qalîsî, Les tendances de la pensée mu'tazilite au Yémen au VI/XII° siècle, est en partie issu d'une thèse de Doctorat d'Etat soutenue à l'Université de Paris I en 1986<sup>(1)</sup>. Des ajouts nombreux et une formalisation nouvelle font que ce livre ne peut être considéré comme la version arabe de ce travail universitaire mais comme une étude bien distincte. Il fait suite et prolonge une première publication en arabe de l'auteur, Le mu'tazilisme au Yémen et l'Etat de l'imam al-Hâdî, qui étudie les relations entre le zaydisme et le mu'tazilisme, notamment sous le règne de Yahyâ b. al-Husayn al-Hâdî, fondateur du première Etat zaydiste en 897 à Saada<sup>(2)</sup>.

Ali Mohammed Zaid al-Qalîsî nous livre la première étude détaillée sur la mutarrafiya, une dissidence du zaydisme qui tire son nom de Mutarraf b. Shihâb b. 'Umar al-Shihâbî qui vécut au XI° siècle mais dont on ne possède que de rares éléments biographiques. Cette idéologie zaydite dissidente qui fut, selon les mots de l'auteur, à la fois "une tendance théologique et une opposition politique" a été fortement combattue par les imams zaydites et ses partisans pourchassés et massacrés sous couvert d'apostasie. La hijra de Waqash dans la région de Banî Matar, était le centre d'enseignement le plus important et le dernier bastion de la mutarrafiya. Ses habitants n'eurent pas à connaître le même sort que les Parfaites et les Parfaits de Monségur, ils fuirent avant que l'imam Abdallah b. Hamza en 612/1215-16 ne l'attaquât et ne la détruisit. Elle cessa depuis lors d'être une "forteresse du savoir"(3). Parmi les thèses de la mutarrafiya, il en était une qui provoquait singulièrement l'ire des imams zaydites : le refus de réserver l'accès à l'imamat aux descendants d'al-Hasan et d'al-Husayn et de reconnaître la prééminence spirituelle et politique des descendants du prophète. Cet égalitarisme social et politique n'est pas la seule singularité de ce mouvement intellectuel et politique yéménite et c'est tout le mérite de l'auteur que d'en explorer ses arcanes en replaçcant l'étude de cette pensée dans une perspective historique et dans les luttes politiques de l'époque.

> Franck Mermier Directeur du CFEY

(2) 'Alî Muhammad Zayd, Mu'tazilat al-Yaman: dawlat al Hâdî wa fikru-hu, Beyrouth, Dâr al-'awda; Sanaa, Markaz al-dirâsât wa-l-buhûth al-yamanî, 1981.

(3) Voir Ismail b. Ali al-Akwa', les hijra et les forteresses du savoir au Yèmen, traduction de Brigitte Marino, Cahiers du CFEY 2, 1996.

Ali Mohammed Kalissi, Les tendances de la pensée mu'tazilite au Yémen au VI/XII° siècle, Thèse pour le Doctorat d'Etat, Université de Paris III, 1986, 2 tomes.